ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

HERAUSGEGEBEN VON DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT INNSBRUCK

ALMA COLLEGE LIBRARY

78. BAND 1956

VERLAG HERDER WIEN

45361

Mit oberhirtlicher Druckerlaubnis
und Erlaubnis des Ordensobern

Druck: Tiroler Graphik, Innsbruck

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

K. Prümm, Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung . . . 1— 40
H. Jorissen, Meßerklärung und Kommuniontraktat — Werke Alberts des Großen . . . . . 41— 97
K. Rahner, Über die Schriftinspiration . . . . . 137—168
E. M. Kredel, Der Apostelbegriff in der neueren Exegese 169—193; 257—305
J. A. Jungmann, Die vormonastische Morgenhore im gallisch-spanischen Raum des 6. Jahrhunderts . . . . . 306—333
E. H. Röttges, Marcellinus-Marcellus . . . . . 385—420
Ph. Hofmeister, Bischof und Regularoberer bei exemten Nonnen 421—438

BEITRÄGE

J. A. Jungmann, Warum ist das Reformbrevier des Kardinals Quiñones gescheitert? . . . . . 98—107
J. Sint, Schlachten und Opfern . . . . . 194—205
N. Miko, Die diplomatischen Beziehungen zwischen England und dem Heiligen Stuhl im 19. Jahrhundert . . . . . 206—225
E. Coreth, Die Ernte des Schellingjahres . . . . . 334—351
A. M. Landgraf, Die Lehre vom Entzug der Gnade in der Frühscholastik . . . . . 439—450
W. Kern, Der symmetrische Gesamtaufbau von Jo 8, 12—58 . . 451—454

REZENSIONEN

J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I, 1 (E. Gutwenger) . . . . . 108—109
Problemi scelti di teologia contemporanea (F. Lakner-J. Pilz) . 109—112
A. Hayen, L'Intentionnel selon Saint-Thomas (A. Pechhacker) 112—115
Cl. Dillenschneider, Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial (J. Felderer) . . . . . 226—227
J. Blinzler, Der Prozeß Jesu (P. Gaechter) . . . . . 227—233
F. X. Durrwell, La Resurrection de Jésus mystère de salut (P. Gaechter) . . . . . 233—235
W. Michaelis, Einleitung in das Neue Testament (P. Gaechter) . 352—353
Fr. Kempf, Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III. (L. Falkenstein) . . . . . 455—469

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie . . . . . 116—126; 470—481
Altes Testament . . . . . 354—361
Neues Testament . . . . . 236—240
Fundamentaltheologie . . . . . 481—491
Dogmatik und Dogmengeschichte . . . . . 126—133
Moral- und Pastoraltheologie . . . . . 492—504
Katechetik . . . . . 247—253
Kirchengeschichte . . . . . 241—247
Kirchenrecht . . . . . 361—364
Liturgik . . . . . 364—371
Aszetik und Mystik . . . . . 371—376
Varia . . . . . 376—380

Büchereinlauf . . . . . 134—136; 254—256; 381—384; 505—508

Jahresregister . . . . . 509—511

Dr. JOACHIM GNILKA

Ist 1 Kor 3,10–15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?

Michael Triltsch Verlag Düsseldorf

Das Buch „Ist 1 Kor 3,10—15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?" ist aus zwei Gründen lesenswert:

Einmal beschäftigt es sich mit einem eschatologischen Problem. Die letzten Dinge des Menschen und der Welt sind in unserer Zeit wieder in den Vordergrund des theologischen Betrachtens getreten. Aber auch der Sinn des gläubigen Menschen ist für die Fragen „Was ist nach diesem Leben?", „Was ist nach dieser Welt?" aufgeschlossener denn je. Das Buch Dr. Gnilkas befaßt sich mit der besonderen Frage: Wie denkt Paulus der Apostel über den Zustand des Menschen nach diesem Leben? oder genauer: Kennt Paulus den christlichen Fegfeuergedanken? Da 1 Kor 3,10—15 die einzige Stelle des Neuen Testaments zu sein scheint, an der ausführlicher von dem Zwischenzustand zwischen leiblichem Tod und allgemeiner Auferstehung die Rede ist, ließe sich die Untersuchung in der erweiterten Fragestellung zusammenfassen: Kennt das Neue Testament die Vorstellung von einem Fegfeuer?

Der zweite Grund, der das Buch lesenswert macht, liegt in seiner historischen Darstellungsweise. Die Kennzeichnung der geschichtlichen Entwicklung ist gründlich. Der Leser lernt die verschiedenen Erklärungen kennen, welche die alten Väter und die Theologen der Scholastik fanden, er sieht, wie die Fegfeuerlehre sich aus ihren ersten Anfängen zur heutigen Form entwickelt, die schon in der Scholastik vorliegt, er sieht auch manche Fehlentwicklung, und er sieht schließlich, wie sich die griechische Kirche auch in der Frage „Was ist mit dem Menschen nach dem Tod?" der lateinischen Kirche entfremdet. Der Bruch zwischen lateinischer und griechischer Kirche wird auf dem Unionskonzil von Ferrara-Florenz 1438/39 offenbar.

Auf Grund der eingehenden historischen Untersuchung unternimmt Dr. Gnilka eine Deutung des Paulustextes. Die Deutung, die manchen neuen Gesichtspunkt aufzeigt, ist nicht nur für den Fachexegeten interessant, sondern auch für den Theologen, der in der Seelsorgpraxis steht, und nicht zuletzt für den gebildeten Laien.

Bestellung

Ich bestelle aus dem Triltsch-Verlag, Düsseldorf, Jahnstraße 36:

..... Expl. Dr. Joachim Gnilka, IST KOR 3,10—15 EIN SCHRIFTZEUGNIS FÜR DAS FEGFEUER? Umfang 133 Seiten, Preis 6,80 DM.

Datum .....

Name .....

Adresse .....

DIE ORPHIK IM SPIEGEL DER NEUEREN FORSCHUNG

Von Karl Prümm S. J., Rom

Die Fragmente über Orpheus bilden das Eingangstor zu der jedem Philosophiehistoriker bekannten Quellensammlung ‚Die Fragmente der Vorsokratiker' von Diels-Kranz, deren 4. Auflage 1954 erschienen ist. Der Namenindex des Gesamtwerkes zeigt an, wie oft auch sonst noch im Laufe der drei Bände die mythische Gestalt des Orpheus, die Orphiker als seine Anhänger oder auch orphische Lehren und Bräuche in den zahllosen Quellentexten des Werkes eine Rolle spielen. — Für die Bedeutsamkeit der Orphik für das Urchristentum — mag diese Bedeutsamkeit nun auf irriger moderner Bewertung beruhen oder auch das entsprechende geschichtliche Fundament aufweisen — ist nichts beweiskräftiger als die Tatsache, daß M. J. Lagrange die beste Kraft der Abendzeit seines langen Arbeitslebens einer umfangreichen Studie über die Orphik gewidmet hat. Er hat damit die Sammlung von Ergänzungsbänden zu dem Kommentarwerk der französischen Dominikaner eingeleitet (Quatrième Partie: Critique historique, I. Les Mystères: L'Orphisme; Paris 1937). Am Interesse, das der Forschungsgegenstand für Philosophie und Theologie bietet, kann demnach kein Zweifel sein. Wie so oft bei Themen der antiken Religionsgeschichte ist es schwer zu entscheiden, für welches von beiden großen Gebieten die Orphik mehr in Frage kommt.

Lagrange hat die Orphik unter die Mysterienkulte eingeordnet. Man ist es gewohnt, beim Studium der antiken Mysterienkulte auf Rätsel und Unklarkeiten zu stoßen; das hängt ja schon mit der Schweigepflicht zusammen, nach der sie benannt sind. Aber bezüglich der Orphik verdichten sich die Probleme zu einem Knäuel, der fast unentwirrbar ist. Sehr bezeichnend ist schon die Schwierigkeit, das, worum es geht, in diesem Fall mit einem in jeder Hinsicht befriedigenden Wort zu benennen.

Wilamowitz, der uns auch sonst als Hauptkritiker der Modemeinungen auf dem Felde dieses Forschungsgegenstandes begegnen wird, hat sich über den Namen Orphismus lustig gemacht, aber Nilsson hat (Der Glaube der Hellenen II 202) sogar die Weiterbildung ‚Orphizismus' trotzdem ruhig verwendet. K. Kerényi, der in einer unten zu nennenden Schrift die verschiedenen Namen überprüft, findet, daß die Benennung ‚Orphik' immerhin einen Rückhalt hat an der auf das Griechische zurückgehenden Benennung für die Anhänger und Verbreiter der in Frage kommenden Bräuche und Anschauungen, nämlich ‚Orphiker'. Die Engländer sagen anstandslos ‚Orphism', und damit stimmt ja auch die von Lagrange gewählte Bezeichnung bildungsmäßig überein.

Dieser Streit um den Namen ist nur ein Symptom für das Auseinanderklaffen der Gedanken über die Sache[1].

[1] Um den Bericht nicht allzusehr zu belasten, wird das Schrifttum, das sich nur mit Orpheus als mythischer Gestalt befaßt, nicht eigens mit beachtet. Dafür, wie vor allem für eine eingehendere Darstellung der Orphik selbst, sei auf den

Seit etwa anderthalb Jahrzehnten liegen die Dinge bezüglich der Orphik so, daß es fast unmöglich ist, eine Darstellung ihrer Lehren und ihrer Lebensform sowie ihrer Rolle in der religionsgeschichtlichen Entwicklung des antiken Heidentums zu geben, die als Wiedergabe einer anerkannten *communis opinio* gelten könnte — so sehr sind die Meinungen im Fluß. Eher geht es an, eine Art kleine neuere Literaturgeschichte zur Orphik und damit zugleich eine Kennzeichnung der wichtigeren heute vertretenen Auffassungen zu versuchen, und eine knappe Übersicht dieser Art sei denn auch hier vorgelegt. Es wird also aus der älteren Literatur nur das allernotwendigste genannt. Es werden die großen Stationen der neueren Forschung über die Orphik seit dem Erwachen der Kritik der Quellen sichtbar gemacht. Das Interesse soll auf die jüngsten Jahrzehnte verdichtet werden. Die Gegenüberstellung der wichtigeren Meinungsrichtungen und der Auffassungen ihrer Hauptvertreter vermittelt dem Leser ein Urteil über den heutigen Stand der Frage, was immer der erste Zweck eines Informationsartikels ist. Zuvor seien Zugänge zur Gesamtbibliographie namhaft gemacht.

Die beiden jetzt grundlegenden Zusammenstellungen von Literatur zur Orphik stehen bei O. Kern, Orphicorum fragmenta, Berlin 1922, unter dem Titel ‚Laterculus potiorum de Orpheo et orphicis librorum' 345—50 (82 Nummern; zu den wichtigeren auch die Rezensionen), und bei W. K. C. Guthrie, Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement², London 1951, Bibliographical Index 287—91 (151 Nummern mit 17 Ergänzungen im Supplement 275). Weitere Zusammenstellungen: F. Pfister, Die Religion der Griechen und Römer, Leipzig 1930 (= Bursians Jahresberichte 229) 275f; K. Ziegler zum Artikel ‚Orpheus' bei P.-W. 18, 1202f, ferner innerhalb des Artikels ‚Orphische Dichtung' ebd. 1342f; Nilsson zum Neudruck seines Aufsatzes ‚Early Orphism' in den Opuscula Selecta II, Lund 1952, 628—30.

Wenn hier von einem ‚Problem der Orphik' gesprochen wird, so setzt das ein Mindestmaß von vorgängigem Verständnis der Sachlage beim Leser voraus, d. h. eine wenigstens umrißhafte Vorstellung von der Stellung der Orphik in der Geschichte und von ihrer Eigenart. Die Orphik ist einzuordnen in das Aufkommen von Sonderlehren religiöser Gruppen im 7./6. Jahrhundert, einen Vorgang der griechischen Geistesentwicklung, der zusammenhängen mag mit der damals besonders großen Freizügigkeit und der Sprengung der Abgeschlossenheit der einzelnen Städte und Landschaften. Im übrigen ist diese geschichtliche Ursprungssituation der Orphik ein Hauptpunkt der wissenschaftlichen Auseinandersetzung. Wenn man trotz der Mehrdeutigkeit des Wortes *τελεταί* auf Grund der nicht seltenen Verknüpfung dieses Wortes mit Orpheus und Orphikern, und auch wegen gelegentlicher Erwähnung des Geheimcharakters vermutlich orphischer Lehren (vgl. Plato, Euthyphr. 5 e = Fr. 17 bei Kern, wo auch Isokrates' XI. Rede 38 als Parallele angezogen wird) von orphischen Mysterien reden will, so sind als überwiegend anerkannte Meinung etwa diese Sätze berechtigt:

betreffenden Teil des Artikels ‚Mystères' verwiesen, den der Verf. für das Supplément zum Dictionnaire de la Bible vorbereitet hat.

Entgegen dem Aufbau aller anderen Mysterien spielte in der Orphik die schriftlich festgelegte Lehre eine bedeutende Rolle. Man kann Teile dieser Lehre in allgemeinen Grundzügen darstellen, muß aber natürlich mit dem Vorhandensein zahlreicher Abwandlungen rechnen. In der Orphik ist eben alles im Fluß geblieben bis zum Ausgang des Altertums. Die Höhenlage der Gedanken und Gebräuche in den einzelnen ‚Gemeinden' war schon in der alten Zeit so verschieden, daß bei Plato neben der Bekundung höchster Achtung vor der Orphik gleichzeitig Ausdrücke tiefster Verachtung stehen. Doch anerkennt Plato den Erfolg der Orphiker nicht nur bei Einzelnen, sondern auch bei ganzen Städten (Rep. 2, 364 b = Fr. 3 Kern).

Plato hat aus den orphischen Lehren besonders das Eschatologische in seinen Dialogen verwertet. Doch hat er sie auch wahrscheinlich für seine kosmogonischen Spekulationen herangezogen. Jedenfalls kommt z. B. der Mythus des Aristophanes von den Kugelmenschen in Platos Symposion allen Ernstes auch als ein Zeugnis für einen analogen Weltentstehungsmythus der Orphiker in Frage (vgl. dazu unten W. Staudacher; auch K. Prümm, Der christl. Glaube u. d. altheidn. Welt I). Für dasselbe mythische Lehrgebiet darf wohl auch der genannte Mitsprecher dieses Dialogs, der Komiker Aristophanes selbst, in seinen ‚Vögeln' als Benützer einer orphischen Kosmogonie gelten.

Diese altorphische Kosmogonie oder Theogonie (beides ist untrennbar verbunden; die Götter gehören zum Kosmos!) weist gegenüber der des Hesiod Sonderzüge auf. Während bei Hesiod die Zeusreligion aus ihrem Wettstreit mit der Titanenwelt als Siegerin hervorgeht, erhält bei den Orphikern Dionysos die Hauptrolle. Seine drei Geburten, die eine (als Phanes) aus dem Weltenei, die zweite aus der Zeustochter Persephone, die dritte (nach seiner Ermordung durch die Titanen) aus der Semele, galten den späten Neuplatonikern als mythische Transposition des Seelenwanderungsgedankens. Schon unter diesem Gesichtspunkt gesehen fällt der orphische Mythos aus der Gattung eines gewöhnlichen antiken Mythos heraus und erregt philosophisches und religionsgeschichtliches Interesse. Der Göttermythus mündet in einen Mythus der Entstehung der Menschen aus der Asche der Mörder und Verzehrer des zweiten Dionysos. Dieser Ursprung bezeichnet Würde und Schuld der Menschen zugleich. Ihre Lebensaufgabe, der *ὀρφικὸς βίος*, besteht in der Befreiung des Dionysischen im Menschen. Sie erfolgt vor allem auf dem Weg bestimmter Enthaltungen (also durch negative Aszese) und gewährleistet ein besseres Jenseitslos (man wird sich hier einstweilen nur allgemein ausdrücken dürfen, weil die wichtigsten für dieses Stück der Anschauungswelt beanspruchten Quellen, die süditalischen und kretischen Unterweltstäfelchen, nicht eindeutig für die Orphik beschlagnahmt werden können).

Man kann von vier großen Perioden der neueren orphischen Forschung sprechen.

1. Die erste ist bezeichnet durch Christian Lobeck's berühmtes Werk ‚Aglaophamus, sive de theologiae Graecae mysticae causis', Königsberg 1829. Die Bedeutung des Buches lag in der quellenbegründeten Bekämpfung der übertriebenen Theorien der Creuzer-Schule über die griechische Religion überhaupt und die Mysterien im besonderen (über diese Theorien kann man sich Belehrung holen außer in modernen Werken wie dem bekannten von H. Pinard de la Boullaye, Histoire des religions, auch bei C. Werner, Die Religionen und Kulte, Regensburg 1888, der an mehreren Stellen auch über die Creuzerschen Auffassungen bezüglich der Orphik spricht). Das Verdienst von Lobeck speziell bezüglich der Orphik ist gebührend gewürdigt von O. Gruppe innerhalb seines Artikels ‚Orpheus' bei Roscher, Lexikon d. griech.-röm. Mythologie III, 1120, und vor allem bei O. Kern, Die Religion der Griechen III, im Schlußabschnitt. Das Verdienst liegt wesentlich auf dem Gebiet der Quellenkritik. Hier hat Lobeck die bis dahin schon bestehenden beiden Sammlungen von orphischen Fragmenten als ungenügend erwiesen. Einen ganz breiten Raum hat er der Zusammenstellung und Kritik der Fragmente der rhapsodischen Theogonie gewidmet, deren Bedeutung er zuerst erkannt hat. Lobecks heute sehr seltenes Werk wird immer noch in den Untersuchungen herangezogen, nicht bloß als historisches Dokument, sondern auch zum Verhör seiner Meinungsabgabe. Abels mehr als sechs Jahrzehnte nach dem ‚Aglaophamus' erschienene Ausgabe der Fragmente (‚Orphica', 1885) wird heute als ein Rückschritt gegenüber der von Lobeck erarbeiteten Position beurteilt; aber bis auf Kern mußten alle Forscher, auch Rohde, mit ihr arbeiten.

2. Als Symbol einer neuen Phase der orphischen Forschung kann man den Abschnitt über die Orphik in E. Rohdes ‚Psyche' ansetzen ([10]Tübingen 1925 [posthume Ausgabe besorgt von O. Weinreich] 103—36). Rohdes Interesse an der Orphik und allen verwandten Erscheinungen ist nur ein Exponent der schon längst wieder neu in Gang gekommenen Forschungsarbeit der gleichzeitigen Altertumswissenschaft auf diesem Felde. Beweis dafür sind nicht nur die Rohde schon voraufliegenden Arbeiten von Gruppe, über die noch mehrfach zu sprechen sein wird, sondern auch das zeitlich dem Buch von Rohde benachbarte Erscheinen anderer bedeutender Werke zum orphischen Fragengebiet, nämlich der Bücher von Maass und Dieterich, welch letztere Rohde schon in wichtigen Punkten berichtigt hat. Diese literarische Tätigkeit beweist, daß man sich damals innerhalb der Altertumswissenschaft für den Strom ernsterer Gedanken an Seele und Jenseits zu eröffnen begonnen hat, der neben den heiteren und lebensfrohen öffentlichen Staatskulten durch die Antike sich hindurchzieht. Welch neue Wege das damals innerhalb der Altertumswissenschaft bedeutete, mag man ersehen an dem sehr interessanten langen Zusatz von W. Nestle zu der noch ganz in der Überschätzung dieser lebensfrohen Seite der Antike befangenen

Auffassung von E. Zeller (zu dessen Philosophie der Griechen I⁷ [bes. von Nestle], Leipzig 1923, 80—88). Nach Rohde wäre die Orphik entstanden im Gefolge einer ‚zweiten Ankunft' des Dionysos in Griechenland, d. h. der Ankunft einer neuen, mit Jenseitsgedanken verbundenen dionysischen Welle in Hellas. Rohdes Ansichten über die Entwicklung des griechischen Seelenbegriffs sind heute weithin aufgegeben. Man vergleiche etwa dazu E. Bickel, Homerischer Seelenglaube. Geschichtliche Grundzüge menschlicher Seelenvorstellungen (Schriften d. Königsberger gel. Gesellsch. 1/7), Berlin 1926, der von der schon damals längst vorhandenen Kritik an Rohde ausgeht und sich demgemäß fortwährend mit ihm auseinandersetzt; vgl. etwa 242f.

Der Berichter glaubt hier eine Beobachtung nicht unterdrücken zu sollen. Die psychologische Begriffsklaviatur der modernen Religionshistoriker ist nicht sehr geklärt. Sie erweckt nicht das Vertrauen, daß man mit ihrer Hilfe die Anschauungen des frühgriechischen Volksglaubens und der beginnenden Spekulation richtig beschreiben könnte. Jedenfalls stößt man selbst bei führenden Autoren auf eine Sprechweise, die, wenn der Gedanke auch vertretbar sein mag, der Form nach befremden muß, weil sie vom Standpunkt scharfer Begriffssprache aus verfehlt ist. Man vergleiche z. B. selbst bei Nilsson die merkwürdige Entgegensetzung von ‚materieller Seele' und bloßem ‚Seelenbegriff', wenn er sagt, ‚daß in der älteren Zeit des Seelenwanderungsglaubens die Seele noch als einigermaßen materiell, nicht als ein dematerialisierter philosophischer Begriff gedacht wurde'; man gebe ihr aber jetzt (im Seelenwanderungsglauben) im Gegensatz zum Körper göttlichen Ursprung, und sie habe die göttliche Gabe, die Zukunft voraussehen zu können. Es muß aber zugleich bemerkt werden, daß die Vertreter der rationalen Psychologie, erst recht die Fortsetzer aristotelischer Traditionen, diesem ganzen wichtigen Gebiet ihre Mitarbeit sehr bedauerlicherweise fast ganz versagt haben.

Rohde ist der Vorgänger von O. Kern in der Bezeichnung der Orphiker als einer Sekte mit festen Dogmen. Anderseits nennt er die Orphik doch auch wieder maßvoller eine „religiös-theosophische Bewegung". Und abgesehen von dem Zusammenhang mit der von ihm postulierten zweiten Ankunft des Dionysos bleiben uns nach Rohde „der Punkt des Hervorspringens" der Bewegung, sowie „Gang und Art ihrer Ausbreitung verborgen" (106). Rohdes Interesse an der Orphik hängt ausschließlich zusammen mit der Bedeutung, die er ihr beimißt für die Entwicklung der Seelen- und Jenseitsgedanken. Es ist bekannt, daß er für beide Fragengebiete ungemein anregend gewirkt hat und immer noch wirkt, weshalb sein Werk erst kürzlich ins Französische übersetzt worden ist (von A. Reymond; Paris 1952). Man findet in der Tat nicht nur über die Umwandlung der Jenseitsvorstellungen, im besonderen über die allmähliche Herausarbeitung des Gedankens vom überirdischen Wohnort der Seelen, bleibend wertvolle Ausführungen, sondern auch z. B., was die Orphik angeht, eine sehr abgeklärte Stellungnahme zur Frage der Wertstufe, auf der die Götterlehre der orphischen Theogonie beruht (wobei es gleichgültig ist, ob diese oder jene Einzelheit schon in der ältesten Theogonie gestanden hat). Eine so feine Beschreibung der Mittelstellung der orphischen Götter zwischen Mythos und philosophischer Spekulation wie bei Rohde II, 113—15 liest man nicht leicht anderswo.

Es war damals die Zeit einer starken wissenschaftlichen Beschäftigung mit den 1879 in der Nähe des alten Sybaris gefundenen ‚Totenpässen', die eine hochgespannte Vergottungshoffnung mit einem sehr klaren Glauben an eine doppelte Jenseitsvergeltung verbinden und offenbar den Glauben einer größeren Gemeinschaft übrigens wohlhabender, ja reicher Leute bezeugen (es sind ja Goldplättchen!). Die Erstausgabe von Comparetti erschien in den Not. d. Scavi 1880; von demselben: Laminette orfiche, Firenze 1910; die weitere wichtigere Literatur dieser Jahrzehnte bei A. Olivieri, Lamellae aureae orphicae (Lietzmann, Kl. T. 133) Bonn 1915, 3. Während A. Dieterich diese merkwürdigen Grabbeigaben aus einer Hades-Katabasis des Orpheus selbst herleitete, die letztlich auf das Ägyptische Totenbuch zurückgehe, erhob E. Rohde dagegen Einspruch; dafür liege in den Gedichten kein Anzeichen vor. Doch anerkannte er den starken orphischen Einschlag und das hohe Alter der Vorlage (5. Jh. v. Chr.). Und er hat es für wahrscheinlich gehalten, daß Pindar bei seinen Sizilienfahrten, die er nach 477 unternommen hat, Spielarten solcher Anschauungen angetroffen und für seine eigenen eschatologischen Bilder benützt habe (Psyche II, 217—21).

Es ist indes als hohes Verdienst von Rohde anzuerkennen, daß er das Stoffgut an volkstümlichen Seelen- und Jenseitsanschauungen, das in den Lehren der Orphiker ohne Frage beschlossen liegt, in fesselnder sprachlicher Form der wissenschaftlichen Diskussion unterbreitete. Seine eigene Weise der geschichtlichen Einordnung und der objektiven Bewertung dieser orphischen Lehren geriet natürlich in den Bann seiner beherrschenden Anschauungen von dem geschichtlichen Ursprung des Jenseitsglaubens und dem thrakischen Dionysoskult. Praktisch verschwimmt die Orphik für Rohde mit dem mystischen Dionysoskult. Lagrange (auf dessen gute Charakteristik des Inhaltes des Buches verwiesen sei: L'Orphisme, p. 9) urteilt: „Assurément tout se tient logiquement dans cette belle construction; mais tout repose sur l'influence unique de la religion des Thraces sur l'Orphisme". Es läßt sich noch klarer sprechen: Die Auffassung von Rohde ist irrig schon wegen der stärker zu betonenden asiatischen Wurzel des Dionysoskults. Wegen der Unterschätzung der im Griechentum sonst noch vorhandenen Ansätze zum Jenseits-Glauben ist sie auch vom philosophiegeschichtlichen (oder geistesgeschichtlichen) Standpunkt aus betrachtet heute jedenfalls überholt.

Mit besonderen Ehren ist das dieser Forschungsperiode angehörige Buch von Jane Ellen Harrison, Prolegomena to the Study of Religion[1], Cambridge 1903 (mehrere Neuauflagen), zu nennen. Nilsson beurteilt den Blick der Verfasserin bezüglich der geschichtlichen Einordnung der Orphik als dem von Rohde überlegen (Gesch. d. gr. Rel. I, 208 u. ö.); s. auch Guthrie, ‚Orpheus' 3f. Sie hat sich besonders versucht mit der Deutung des von ihr als orphisch beurteilten Spruchs der sogenannten Totenpässe: „Als Böcklein fiel ich in die Milch". Sie zog weitgehend die damals

erst in ihren Anfängen steckenden minoischen Entdeckungen heran. Es meldet sich also bei Harrison schon eine über das archaische Griechentum weit in die Vorgeschichte hinübergreifende Betrachtung der Entstehung der orphischen Motive an. Außerdem war die berühmte Engländerin auch sehr offen für die Berührungen altgriechischer Seelenvorstellungen mit den Ergebnissen und Theorien der völkerkundlich erschlossenen Seelenauffassung der Primitiven (es war die Zeit der Herrschaft des Tylorschen Animismus; dazu auch O. Weinreich in seiner Vorrede zu Rohde, Psyche[10] XI).

E. Maass, Orpheus, München 1895, erschien kurz nach der Erstauflage von Rohdes ‚Psyche'. Maass geht in vielen Stücken selbständig voran, nimmt eine griechische Teilwurzel der Orpheusgestalt an und glaubt, wie übrigens auch O. Gruppe, an das Vorhandensein orphischer Vereine, sündigt aber dadurch, daß er einen Verein wie den der Iobakchen von Athen, der heute ganz allgemein als rein dionysisch beurteilt wird, für die Orphik beschlagnahmt. Er glaubt, hinter dem Proteurrhythmos, der hier unter den Göttern erscheint, verberge sich der divinisierte Orpheus. Von diesem Buch ist, um das sofort zu bemerken, stark abhängig Gardiner in dem nicht umfangreichen Abschnitt über die Orphik in seinem Artikel ‚Mysteries' von Hastings Enc. over Rel. and Ethics IX, 80; zwei Seiten später folgt Gardiner in der Behauptung, das konkrete Bild der Christen vom Jenseits stamme aus der Orphik, der ‚Nekyia' von A. Dieterich.

Die erste Auflage dieses Buches erschien wie gesagt, schon vor Rohde (Leipzig 1893; die zweite besorgte R. Wünsch 1913). Dieterich widmet den „altorphischen Kulten und ihren eschatologischen Lehren" einen Unterabschnitt des Kapitels II ‚Mysterienlehren über Seligkeit und Unseligkeit' (72—83), und handelt dann im Kernkapitel III über ‚Orphisch-pythagoräische Hadesbücher' (84—162, unter genauem Eingehen auch auf die zugrundeliegende orphische Literatur). Weiter verfolgt das Buch dann die Typen der Sünder und ihrer Strafen im Hades mit Ausblicken auf die jüdische Apokalyptik und die Petrus-Apokalypse; die Auffindung und Publikation dieser Apokryphe (Ausgabe von O. v. Gebhardt, Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus, Leipzig 1893) war sogar der Anlaß des Buches. Dieterich spricht sowohl von einem pythagoreischen Orden wie von orphischen ‚Brüderschaften' (285). Seine Studie ist insofern vorsichtig gehalten, als sie auf eine Scheidung des Orphischen und Pythagoreischen verzichtet. Sie rechnet im Ansatz des Maßes der Einwirkung des orphischen Unterweltbildes auf Juden und Christen nicht genug mit der Tatsache, daß das einfache Prinzip der Gerechtigkeit (in der Form des volkstümlichen *ius talionis*) ohne solche Anregungen ganz analoge Straf-Schilderungen hervorrufen konnte. Dieterich hat bis an den Abend seines kurzen Gelehrtenlebens die Bedeutung der Orphik in der Spätantike sehr hoch und wohl gewiß übertrieben eingeschätzt; vgl. W. K. C. Guthrie, Orpheus

and Greek Rel. (wozu unten) 271 Anm. 1. Der Einfluß des Buches von Dieterich ist noch sehr stark spürbar bis auf die letzten beiden Werke von F. Cumont (wozu Gregorianum 34 [1953] [640—652] 651f).

Eine eigene Stellung in der orphischen Forschung nimmt O. Gruppe ein. Auf seine wichtigen Forschungen über Alter und Urgestalt der orphischen Theogonie ist an anderer Stelle einzugehen. Sein wichtiger Artikel ‚Orpheus' bei Roscher, Lexikon der griech. und röm. Mythologie III, bedeutet einen Markstein, wenn auch nur einen vorläufigen, in der Untersuchung über die orphischen Theogonien. Es ist noch heute (und gerade heute) lehrreich, sich die ausführlichen Überlegungen anzusehen, auf Grund deren Gruppe bei Roscher III, 1139—49 das Ergebnis wahrscheinlich machen zu können geglaubt hat, daß diese Theogonie, die die späten Neuplatoniker als 24 Rhapsodien bezeichnen, „1. eine dem Pythagoras und Empedokles und besonders dem Herakleitos nahestehende, von allen jüngeren Philosophen unbeeinflußte philosophische Lehre in Anlehnung an einen älteren orphischen Mythus vorträgt, 2. wahrscheinlich in Athen zwischen 550 und 300 gedichtet und 3. nachdem er längere Zeit unbeachtet geblieben, infolge der geistigen Umkehr, die mit den Neopythagoräern beginnt, zu später Anerkennung gelangt ist". Erst nach vielem Schwanken ist man heute zu einem weit späteren Ansatz gekommen; aber ohne die Irrgänge der auf diesem Gebiet tätigen Bahnbrecher, deren Überlegungen, auch wo sie fehlgehen, noch viel Scharfsinn verraten, wären diese Fortschritte nie erzielt worden. Noch Guthrie hat seine Darstellung der orphischen Theogonie an Gruppe angelehnt bzw. in Auseinandersetzung mit ihm entwickelt: Orpheus and the Greek Rel. 74f.

Für den vorliegenden Bericht kommt es mehr an auf Gruppes Bewertung der religiösen Absichten und der geschichtlichen Stellung der Orphik, wie er sie in seinem (als Teil von Ivan v. Müller's Handbuch d. klass. Altertums) weitverbreiteten, ungemein gelehrten Werk ‚Griechische Mythologie u. Religionsgeschichte' (München 1906) niedergelegt hat. Wie sich hier zeigt, hat sich Gruppe, der persönlich ein vollendeter religiöser Skeptiker war, mit einem beträchtlichen Einschuß von Apriorismus allerhand Gedanken gebildet über verschiedene Fassungen eines Erlösungsbegriffes in der altgriechischen Religionsgeschichte. Er unterscheidet eine vorhomerische Form dieses Glaubens, wobei der Mensch den Dämon zur Befreiung von seinen Leiden zwingt. Die zweite Erscheinungsform, die der Erlösungsgedanke bei den Griechen annimmt, ist nach Gruppe die homerische Religion oder, weiter gefaßt, die Religion des Heldenliedes. „Erlösung lebt" hier nur „fort ... als eine schwache Hoffnung auf Götter, die zwar im Grunde gütig sind, aber keineswegs immer helfen wollen und, auch wenn sie es wollen, nicht immer können" (1031). Die dritte Stufe ist der Mystizismus. Er hat das Erlösungswerk verinnerlicht: Alles Leiden, lehrt er, komme von den Leiden-

schaften, denen alles gesonderte Leben unterworfen ist, um bestehen zu können: Wer die Persönlichkeit in sich ertötet, ist erlöst, er gelangt zum leidenschaftslosen „leidlosen Anschauen der reinen ewigen Wahrheit" (1031). In dieses letzte Stadium des Erlösungsgedankens bei den Griechen wird die ‚orphische Mystik' des 6. Jahrhunderts eingeordnet. Sie wird als „Ansatz zu einer neuen Religion" beurteilt. Denn „die Erlösung vollzieht sich im Innern des Menschen durch die Überwindung seiner Selbst, der Gott ist dabei nicht beteiligt". Es ist ein reichliches Maß Generalisierung, und zugleich eine sehr freie Handhabung der religiösen Terminologie, die bei dieser summarischen Zusammenfassung des Wollens jener Richtung, der die Orphik zugehören soll, unterläuft. Ungriechisch (weil der Sprache des Christentums entlehnt) daran ist nicht nur das Wort ‚Erlösung', sondern noch manches andere. Gesund an dem von Gruppe gezeichneten Bilde ist aber die Erkenntnis, daß die Orphiker nur einer unter mehreren Exponenten einer Zeitströmung sind. Über den Einfluß dieser Strömung auf frühgriechische Philosophen sucht sich Gruppe dann weiterhin (in einer durch die heute weit fortgeschrittene Vorsokratiker-Forschung freilich überholten Weise) Rechenschaft zu geben. Den Gedanken an einen einheitlichen ‚orphischen Orden' lehnt Gruppe scharf ab (1033[2]; vgl. schon seinen Artikel bei Roscher III, 1107 unter Nr. 50, sowie seine Kritik von O. Kern, ‚Orpheus', in der Berliner Philol. Wochenschr. 40 [1920] 872). Man könnte Gruppe durchaus zur gemäßigten Richtung unter den Orphikforschern rechnen, wenn er nicht diese seine wichtige Erkenntnis durch Übertreibungen anderer Art wieder in Frage gestellt hätte. Seine Grundanschauung, die ihn in der Beurteilung der gesamten Geschichte der griechischen Religion leitete, war die, daß die religiösen Traditionen der Griechen von bestimmten priesterlichen Geschlechtern gehütet wurden. Analog glaubt er auch an die Konstruktion der orphischen Schriften durch die orphischen Weihepriester, die Orpheotelesten, womit die wahre Entstehung eines großen Teiles dieser Schriften wohl verkannt ist, und (was wohl schon eher diskutabel ist) an die Behütung dieser Traditionen in orphischen Thiasoi. Trotz ihrer Zurückdrängung durch die religiöse Entwicklung der klassischen Zeit seien diese Vereine einflußreich geblieben und hätten auch schon in jener Zeit die Philosophie reich befruchtet. Das ist wieder durchaus richtig gesehen. Gegen Gruppes Übertreibungen bezüglich der Herkunft und Weiterleitung der orphischen Schriften wendet sich scharf K. Ziegler bei Pauly-Wissowa 18, 1345.

Schon vor die Quellenveröffentlichung von Kern fällt das kombinationenreiche Buch von R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgesch. Untersuchungen zur Urgeschichte d. antiken Weltbildes I. II, München 1910. Das Buch hat den Sitz der Vorstellung vom Himmelszelt innerhalb der ‚Himmel-und-Erde-Trennungsmythen' schon gemerkt und damit einen wichtigen Teilzugang für das Verständnis der orphischen Kosmogonie

gewonnen. Deswegen wird es auch von W. Staudacher in seiner wertvollen Untersuchung „Die Trennung von Himmel und Erde", Tübingen 1942, mit Anerkennung herangezogen. Eislers weiteres, ebenfalls noch vor Kern, Fragmenta, erschienenes Buch ‚Orpheus the Fisher. Comperative Studies in orphic and early christian cult symbolism' (London 1921), verquickt leider den erfolgversprechenden und von andern wie Kerényi und auch Staudacher wirklich mit Erfolg weiterbetretenen, auf die Prähistorie zurückgreifenden Forschungsweg mit Einfällen über den ursprünglichen Sinn urchristlicher Motive, vor deren Willkürlichkeit der Berichter seinen Lehrer F. J. Dölger, in dessen bekannte Sonderstudien über den ‚Heiligen Fisch' die Ausführungen von Eisler stark einschlugen, immer wieder hat warnen hören. Dahin gehört das ganze Kap. X dieses Buches von Eisler, demzufolge der altchristliche Fischsymbolismus die mystische Umwandlung der Gläubigen in die theriomorphe Gestalt ihres göttlichen Herrn, des ‚großen Fisches', zur Grundlage haben und eine ganze Reihe von Erzählungen und auch Parabeln der Evangelien von dieser Voraussetzung aus zu deuten sein soll. Solche Torheiten waren überhaupt nicht erörterungsfähig und hätten auch von K. Ziegler in seinem dankenswert ausführlichen Bericht über das Buch in der Ph. Wochenschr. 43 (1923) 796—805 nicht unwidersprochen bleiben dürfen. Anzuerkennen ist der Mut, mit dem Eisler Deutungsvorschläge für die Szenen aus der Villa Farnesina in Rom versucht hat (leichtester Zugang zu den Bildern, die jetzt im Thermenmuseum sind, ist der amtliche Führer durch dieses Museum). Doch spricht nichts dafür, daß dieser Szenenkreis den Bereich des Dionysoskults überschritte. Des Sachzusammenhangs wegen sei auch sofort das dritte ähnlich gerichtete Werk von Eisler genannt: Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike (Vortr. d. Bibl. Warburg 1922/23, 2. Teil [Leipzig 1925]; dazu ein ausführlicher Bericht von O. Casel: Jahrb. f. Liturgiewissensch. 5 [1925] 235—237). Typisch für alle diese Werke von Eisler ist die überwiegende Heranziehung der archäologischen Quellen unter gleichzeitiger übertriebener Anlegung des Maßstabes der allegorischen Auslegung. Für das Verständnis der christlichen Symbolik fehlte ihm die nötige Vertrautheit mit der christlichen Gedankenwelt.

3. Die Neubelebung der Forschung infolge der wissenschaftlichen Erschließung der Quellen durch O. Kern. — Die dritte Phase der neueren Orphikforschung beginnt mit Kerns Orphicorum fragmenta (Berlin 1922), der ersten ganz gründlichen Quellenuntersuchung seit C. A. Lobeck, Aglaophamus (Königsberg 1829). Hier sei berichtet a) über Kerns Überschätzung der Orphik als Religionserscheinung und die Wirkung seines Urteils auf die Meinungsbildung, sowie über analoge Überbewertung der Orphik in den romanischen Ländern; b) über die ersten Vertreter einer Gegenströmung, die in der Abwertung der Orphik zu weit

geht; c) über eine gemäßigte Richtung in der Beurteilung der Orphik; d) über die Erneuerung der Unterbewertung der Orphik durch Linforth und Dodds.

a) Nichts wäre törichter, als O. Kern zwar zu den kritischen Quellensammlern, aber nicht unter die kritischen Orphikforscher zu rechnen. Kern hat u. a. die wissenschaftliche Selbstüberwindung aufgebracht, eine wichtige These seiner quellenkritischen Jugendarbeit ‚De Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis quaestiones criticae' Berlin 1888 (einer Vorarbeit zu einer Quellensammlung), nämlich den Frühansatz der rhapsodischen Theogonie (einer von ihm am meisten geschätzten Quelle zur Wiedergewinnung der orphischen Gedankenwelt) auf diese seine neue Quellensammlung hin später zurückzunehmen, sicher das Zeichen eines verantwortungsbewußten Arbeitens. Überhaupt scheint Kern seine Ansicht über die Orphik erst allmählich gefunden zu haben. Erst unter dem Eindruck des gewaltigen Materials, das sich ihm bei der Sammlung der Zeugnisse und Fragmente erschlossen hat, ist er (der notwendigen zeitraubenden Abwägung der wirklichen Tragkraft der einzelnen Bruchstücke etwas vorauseilend) zu seinem Bild über das Wesen und die geschichtliche Entwicklung der Orphik gekommen, worin er beides überbewertet hat. Er hat zu einer geschlossenen orphischen Religion (einer ‚Sekte' mit festem ‚Dogma') erhoben, was mit weit höherer Wahrscheinlichkeit nur eine gemeinsame Benennung für eine Anzahl von untereinander wieder nicht wenig divergierenden religiösen Gruppen gewesen ist, und als eine geschichtliche Einheitsmacht von großem Einfluß angesehen, was in Wahrheit ein in vielen Rinnsalen verzweigtes Ingrediens der antiken religiösen Kultur war. Im Artikel ‚Dionysos' von Kern bei Pauly-Wissowa V, 1042 steht zwar auch schon: „Der Dionysos der Mysterien gehört den Orphikern an", aber diese werden hier noch definiert als „Dichter, die sich nach dem thrakischen Sänger Orpheus nannten und den Dionysos in den Mittelpunkt ihrer Lehre stellten". Auch das wichtige Werk ‚Orpheus. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung', liegt dem Quellenwerk noch vorauf (Berlin 1920). Eine erste Zusammenfassung seiner im wesentlichen endgültigen Sicht gab er in der Broschüre ‚Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit' (Berlin 1927), worin er drei zu Athen gehaltene Vorträge herausgab, darunter auch einen über die Orphik (41—56). Es ist äußerst bezeichnend, daß hier neben Samothrake und Eleusis nicht die Dionysosmysterien als dritte Nummer gewählt sind, sondern eben „die orphische Religion" (so 41). Ausführlicher und mit den nötigen Belegen unterbaut ist die Darstellung, die Kern, aufgeteilt auf die drei großen Perioden der griechischen Religionsgeschichte, innerhalb seiner dreibändigen Synthese ‚Die Religion der Griechen', Berlin 1926—28, geboten hat. Kern hat hier seine Auffassung über die Lehren der Orphiker zunächst in Band I gleichsam als Gegenstück zu den Anschauungen des Hesiod entwickelt, dann in Band II innerhalb des Abschnittes

‚Orakel, Wundermänner, Theologen'. Er setzt hier schon für die frühe Zeitstufe (6. Jh. v. Chr.), die dieses Kapitel seines Werkes vor Augen hat (und das hat seine Kritiker mit Recht zum schärfsten Widerspruch gereizt), eine Darstellung der orphischen Kosmogonie und Theogonie an, die sehr breit unter Benützung aller orphischen Fragmente ausgeführt ist, wie Kern sie unter Heranziehung des ganzen, über die Zeit von über einem Jahrtausend zerstreuten Überlieferungsschatzes mit oft wohl recht weitherziger Kritik als solche bestimmt zu haben glaubte. Immerhin hätte sich Kern darauf berufen können, daß auch Gruppe in seinem Artikel ‚Orpheus' bei Roscher es ebenso gemacht hatte. Überdies hat Kern dieser seiner Darstellung des orphischen Mythus eine offene Warnung vorausgeschickt: Es könne nie mit Sicherheit ausgemacht werden, welche Fassung die älteste der in verschiedenen Brechungen kenntlichen kosmogonischen Dichtung der Orphiker gewesen sei.

Das Bild von Kern über die Orphik läßt sich unter Verzicht auf Einzelheiten und unter teilweisem Anschluß an seine eigenen Worte etwa so verdeutlichen. 1. Was er an den Orphikern vor allem hervorhebt, ist der Esoterismus; der Leser der Darstellung der Orphik bei Kern sieht sich sofort vor das Bild einer Mysteriengemeinde gestellt. Die Orphiker fühlen sich zusammengehörig als Auserwählte, scheiden Gläubige und Ungläubige und schließen den Laien, den *λαοί*, den *βεβηλοί*, die Türen des Heiligtums. 2. Ihre Lehren verkünden sie zwar unter dem Namen des Orpheus. Der Name gehört aber zuerst ihnen, dann erst dem mythischen Stifter. Vielleicht haben sie, „die Einsamen (Orpheus von *ὀρφανός* = *orbus*), von den Griechen Unverstandenen", diesen Heros Eponymos sich erst geschaffen. „Es gibt Beispiele solcher Entwicklung". 3. Was die Orphiker verkünden, ist eine bestimmte Art dionysischer Religion. Dionysos ist ihr Gott, nicht der Dionysos des Staatskultes, nein: der alte thrakische, der „ganze und große Dionysos, der Herr über Leben und Tod". In dem kanonischen Religionsbuch der Orphiker, in der Theologie, erscheint Dionysos nicht nur als die Zentralsonne, um die sich alles dreht, sondern in dreifacher Gestalt, als Mittelpunkt in drei Weltperioden. 4. Wie sie ihm im Kult dienten, wissen wir kaum. „Sie schrieben keinem Ort der Erde eine besondere Heiligkeit zu und verlangten keine Pilgerfahrt dahin". Als Wanderprediger zogen sie von Land zu Land, von Stadt zu Stadt. Opfer und Dromena (das sind mimische Kulthandlungen, lebende Bilder, die den Inhalt des Gottesdienstes augenfälliger ausdrücken sollten) werden sie in ihren heiligen Häusern gehalten haben, von denen wir hören. Die sogen. *hymni Orphici* sind das Hymnenbuch einer orphischen Gemeinde (wahrscheinlich aus Kleinasien), das uns erhalten geblieben ist. 5. Aber wodurch sich die Orphiker von allen andern Mysterien unterscheiden, das ist ihre Lehre. Eigen ist schon die Art, wie sie diese verkünden: ihre Theogonie ist ein Dogmenbuch — „das Wort orthodox scheint zuerst in ihren Kreisen geprägt zu sein" — und hingeordnet auf die praktische Anwendung, die Heilslehre der Erlösung; es ist „eine Bibel mit strengster moralischer Tendenz".

Einer Bewertung der unteritalisch-kretischen Totenpässe als ausschließlich orphischer Dokumente hat sich Kern enthalten; er hat sie (wie ja auch schon vor ihm Rohde) in seiner ‚Rel. d. Griechen' nur als Überreste einer eigenartigen Mischung aus volkstümlich-orphischem und pythagoreischem Jenseitsglauben beurteilt.

Kern zählt zu den großen Synthetikern der griechischen Religionsgeschichte. Es geschehen in seinen drei Bänden seiner ‚Religion der Griechen' viele Seitenblicke zur Offenbarung der

beiden Testamente und zur katholischen Religion, die ihn sehr stark im Banne der liberalistischen Theologie seiner Zeit zeigen. So hat z. B. nach ihm die messianische Hoffnung der Propheten (dazu gehört die ‚Wiederkunft des Weltenkönigs') an natursymbolische Mythen angeknüpft; er stellt dem den Wirklichkeitssinn der klassischen Griechen gegenüber, denen so etwas ganz ferne gelegen sei (II, 285). Solche jeden Kenner naiv anmutende Unterschätzungen des wirklichen Gehaltes biblischer Ideen finden sich bei ihm nicht ganz selten. Als sich Kern seine Gesamtanschauung über die Orphik zurechtlegte, war die Hochblüte der sogen. ‚religionsgeschichtlichen Erklärung' des Christentums. Von Tributen an solche Tendenzen hat sich Kern — im allgemeinen wenigstens — ähnlich freigehalten wie F. Cumont, und das ist ihm um so höher anzurechnen, als manche seiner Benützer ihm darin nicht gefolgt sind. Immerhin glaubt auch er, die christliche Religion verdanke der Orphik sehr viel, und die Kirchenväter seien nicht offen genug gewesen, um das anzuerkennen (Die griech. Mysterien 55). Und Kerns zuletzt berührte qualitative Bewertung der Lehre der Orphik als Dogma und Theologie, durch deren Besitz sich die Gemeinschaft der Orphiker als eine von den orientalischen Erlösungsreligionen beeinflußte Sekte ausweise (Die Rel. d. Griechen II, 147), verrät eine starke Unselbständigkeit gegenüber den Zeitströmungen.

Einmal ist Kern mit diesem Urteil abhängig von E. Rohde, der in seiner ‚Psyche' II, 111 (franz. Übers. 365) schon geschrieben hatte: "Et il se peut que cet emprisonnement de la foi dans des formules précises ait, plus que toute autre chose, amené à la religion orphique une communauté de personnes avides de croir, alors que d'autres théologiens du temps, Epiménide et Phérécyde notamment, n'avaient pu en réunir autor d'eux" (355). Anderseits kann man ganz dieselbe Auffassung, daß es die Orphiker gewesen seien, die einen unfreien Dogmatismus, der dem liberalen und individuell ungebundenen griechischen Denken wesensfremd gewesen sei, aus dem Orient eingeschleppt hätten, in nicht wenigen damaligen Werken zur antiken Geistesgeschichte antreffen, u. a. bei E. Meyer (Kleine Schriften, Halle 1910, 226).

Vielleicht waren solche zu Anfang unseres Jahrhunderts weithin herrschende Urteile daran nicht unbeteiligt, daß sich O. Kern mit seiner Auffassung über die Besonderheit der angeblich ‚dogmatischen' Denkhaltung der Orphiker innerhalb des Griechentums in der Altertums- und Religionswissenschaft so stark hat durchsetzen können. Man darf sich nicht darüber täuschen, daß auch noch Historiker der Orphik aus neuester Zeit wie K. Kerényi, obwohl sie sonst in der Ursprungdeutung der Orphik ganz neue Pfade (vor allem die der ethnologisch-prähistorischen Erklärung) gehen, in dieser Wertung der orphischen Lehre als einer Dogmatik im wesentlichen immer noch Kern zustimmen.

Angesichts der Tatsache, daß O. Gruppe schon seit zwei Jahrzehnten gegen die Wertung der Orphiker als einer Sekte mit festen Glaubensanschauungen Einspruch erhoben hatte, ist Kerns Gesamtbewertung der Orphik, allen durch ihn im einzelnen erreichten Fortschritten in der Bereicherung und auch der Auswertung des Quellenmaterials zum Trotz, als ein Rückschritt zu bezeichnen. Abgesehen von dieser formalen Überbewertung, die freilich für die Einschätzung der tatsächlichen historischen Bedeutung der Orphik ihre weitgehenden Folgen hatte, bleibt

aber die synthetische Schau Kerns über Anschauungen und Lebensweise der Orphiker vielleicht immer noch, wenigstens bei gleichzeitiger Mitheranziehung anderer Gesamtbilder, wie vorsichtigere Forscher (so vor allem Ziegler, Guthrie und Lagrange) sie entworfen haben, ein brauchbarer Ausgangspunkt zur Vergegenwärtigung dessen, was ein Recht hat, wenn nicht gerade in allem auf bedingungslose Anerkennung, so doch auf die Einschätzung als historisch probabel und diskussionsfähig. Mit diesen Vorbehalten darf Kerns Orphik-Bild für die eigene Meinungsbildung unten verwertet werden.

Den Einfluß der Wertung der Orphik durch Kern und der ganzen Strömung, in der er steht (bzw. die er fortsetzt), also auch den Einfluß von Rohde und Dieterich, kann man in sehr vielen Werken finden. Er erstreckt sich besonders weit bis in die vielen theologischen Schriften, die Probleme der christlichen Seelen- und Jenseitslehre behandeln. Die nicht geringe Zahl protestantischer Bibelkommentatoren, hie und da auch einige katholische, die neutestamentliche Texte mit Parallelen aus der Orphik bereichert haben, haben bisher ihr Material überhaupt meist den maximalistischen Darstellungen entnommen. Dies schon deswegen, weil der Widerspruch gegen diese Sichtweise des Gesamtproblems (von Wilamowitz abgesehen) erst in jüngster Zeit in stärkerem Maß erwacht ist — obwohl natürlich die wichtigsten Einzelprobleme, die die Berührung mit dem Christentum betreffen, schon längst teilweise auch inzwischen schon monographisch durchbehandelt worden sind (so das Rad der Geburt bei Jak 3, 17 in seiner Beziehung zur orphischen Sprache und das Problem der Wiedergeburt).

Vor allem aber findet man zahlreiche Spuren einer solchen Bewertung (wenn auch oft nur in nebensächlichen Bemerkungen, die dem Geschichtsbild entsprechende Schattierungen aufsetzen) in vielen Werken, sei es zur griechischen Literaturgeschichte, sei es zur griechischen Geschichte überhaupt. Wenn der Dionysoskult in die griechische Literaturgeschichte gehört wegen der Anstöße, die von ihm auf die Entwicklung der griechischen Dramatik ausgegangen sind, so muß Orpheus und auch die Orphik a fortiori von den Literaturhistorikern behandelt werden. So findet man Information über Orpheus nicht nur in den Abschnitten über die legendarische vorhomerische Poesie (so bei W. Schmid, Gesch. der gr. Literatur, I. Teil I/1, München 1929, 48—52), sondern auch in den Abschnitten über das frühe religiöse Lehrgedicht (Schmid, ebd. 300—307, um nur die wichtigeren Stellen zu nennen; es kommen hinzu in den folgenden Bänden die Belehrungen über Orphik bei einzelnen Schriftstellern, unter denen vor allem Euripides hervorragt). Schmid rechnet mit der Möglichkeit, daß orphische Askese und orphischer Jenseitsglaube schon vor Homer bestanden haben (51). Das ist natürlich nicht dasselbe wie die Annahme einer orphischen Literatur vor Homer (eine Annahme, die man Gruppe zur Last legt). Auch Schmid ver-

wendet anstandslos den Ausdruck ‚Sekte der Orpheusverehrer' wie Rohde und Kern (302) und charakterisiert ihre Grundanschauungen ähnlich wie Gruppe. Unter allen mystischen Strömungen des 6. Jahrhunderts, des „*saeculum mysticum* der griechischen Geschichte" (diese Benennung 301), haben nach ihm „die Orphiker die größte literarische Betriebsamkeit entwickelt, aber ohne Auslösung originaler künstlerischer Kräfte" (306).

Zu den Maximalisten in der Bewertung der geschichtlichen Bedeutung der Orphik zählt auch J. Kaerst in der Darstellung, die er im 2. Band seiner mit Recht geschätzten Geschichte des Hellenismus, ²Leipzig 1926 (236—42 und in einer Beilage II: Griechentum und Orient im 6. Jahrh.) der Orphik gewidmet hat. Noch wenig zu beanstanden sind die Sätze: „Durch die Entscheidung des Perserkrieges und die hierdurch bedingte Ausprägung des geistigen Lebens zurückgedrängt, war die Orphik doch immer noch als ein Unterstrom griechischer Religion wirksam geblieben. In der Zeit Platons und vor allem durch seinen Einfluß trat sie wieder stärker hervor und vermochte so zu einem wichtigen Element der religiösen Anschauung in der hellenistischen Zeit zu werden". Sofort anschließend wird übrigens bekannt, daß man über den Bestand orphischer Gedanken in der Frühzeit des Hellenismus kein sicheres Wissen habe. Dann aber wird der große Einfluß, der von dem orphischen Gottesbegriff vor allem auf die Ptolemäer mit ihrer Serapis-Religion und ihrem Interesse für den dionysischen Kult ausgegangen sei, behauptet. Für die erste Linie des Einflusses wird auf den pantheistischen Zug des orphischen Gottesbildes verwiesen; dabei wird ganz übersehen, daß dieser Pantheismus ja schon längst zu einer der führenden philosophischen Strömungen geworden war. In der Verknüpfung der dionysischen Interessen von Ptolomäus Philopator mit der Orphik aber zeigt sich bei Kaerst dieselbe Vermengung der beiden Religionsbereiche wie bei Maass. Es ist kein Wunder, wenn man auf solche Urteile führender Historiker hin dann in von ihnen abhängigen Schriften auf die Behauptung stoßen kann, Alexandrien sei ein Hauptsitz der Orphik gewesen. In Alexandrien, einer Stadt ohne Tradition, strömten natürlich alle modernen Gedanken zusammen und darum auch viele von denen, die unter dem Namen des Orpheus verbreitet wurden. Manche von diesen Gedanken, die vielfach auf Aion-Spekulationen abzielten, fanden auch wohl einen kultischen Niederschlag in dieser Stadt (vgl. den von Epiphanius überlieferten Kultruf Adv. Haeres. 51, 22: „Die Jungfrau hat geboren, zunimmt das Licht" (zur Frage vgl. Prümm, Der christl. Glaube u. d. altheidn. Welt I 271f und vor allem H. Rahner im Eranos-Jahrb. X [1943; ersch. 1944] 360ff). Aber der Rückgriff auf die Orphik ist hier wohl nicht der nächste Erklärungsweg, sondern eher der auf den Orient: Entweder wird man mit Cumont, Les religions orient. 268 note 108, an syrische Ewigkeitsgedanken oder an Persisches denken (wie ja auch Kaerst wohl sieht), und wenn schon an Griechisches,

so kommt ebensogut die peripatetische Ewigkeitsspekulation in Frage (vgl. H. Zepf, Der Gott Aion in der hellenistischen Theologie: Arch. f. Religionswissensch. XXV [1927] [225—44] 227—31).

Die weitreichenden Zusammenhänge der antiken Sonnenreligion und Zeitenspekulation, in deren Rahmen der Befund von Alexandrien zu verstehen ist, haben freilich die christliche antithetische Parallelisierung auch in weitem Umfang auf den Plan gerufen. Aber nur ganz gelegentlich werden Orpheus und Christus unter solcher Sicht einander entgegengesetzt. Ein schon nicht mehr der Antike angehörendes, aber wohl antike Reminiszenzen verarbeitendes Beispiel gibt H. Rahner: Eranos-Jahrb. XI (1944; ersch. 1945) (415; es ist eine Ostersequenz des 12. Jahrh. n. Chr., und stellt die Heraufholung der Euridike aus dem Dunkel des Hades der Gewinnung der Kirche als Braut durch Christus gegenüber). Das gewöhnliche *tertium comparationis* zwischen Orpheus und Christus in der antiken Kunst ist von der christlichen Seite her ganz original bedingt durch das schon im Alten Testament messianisch verwendete Hirtenbild und das ebenso (bekanntlich von Isaias) gebrauchte Bild vom Tierfrieden.

In Italien hatte in den ersten Jahrzehnten unsers Jahrhunderts die maximalistische Einschätzung der Rolle der Orphik in der menschlichen Geistesgeschichte einen begeisterten Vertreter an V. Macchioro, der in einer ganzen Reihe von Schriften seit dem Jahre 1917 einen Weg für sich ging. In der Vorrede zu seinem Buch Zagreus: Studi intorno all'Orfismo, Firenze 1930, zählt er sie auf, erklärt sie aber sämtlich durch diesen ‚neuen Zagreus' für annulliert (sic). Das Buch umfaßt drei Hauptteile, erstens einen archäologischen Teil ‚La liturgia orfica di Pompei' — eine archäologische Deutung der Gemälde der Villa Item (wie die Villa als orphische Basilika ausgegeben wird, so der Bilderzyklus als Darstellung einer orphischen Mysterienfeier), zweitens einen mystischen (die zur archäologischen Deutung gehörige Auslegung im Sinne eines eschatologischen Mysteriums), drittens einen historischen, der seine ganz besondere Fragwürdigkeit schon im Titel verrät: Dal Zagreo orfico al Cristo Paolino. Im letzteren Teil findet sich das Geschichtsbild der Orphik, wie es sich der Verfasser zurechtgelegt hat. Die entscheidenden Momente seiner Entstehungsanalyse der Orphik, auf die es dem Verfasser ankommt, hat er jedoch schon im Verlauf des ersten Teils, also bei der archäologischen Deutung des pompeianischen Gemäldezyklus vorgebracht. Bezeichnend für Macchioro und an sich begründet ist 1. die Hervorhebung der Tatsache, daß der Mythus von der Zerreißung des Dionysos eine besondere kretische Wurzel habe und dem dort beheimateten Zagreus zu überweisen sei. Die Annahme kann sich auf Anhaltspunkte der antiken Überlieferung stützen, ist aber doch von Macchioro zu einseitig ausgebaut worden. 2. Den zweiten Hauptfehler von Macchioro, Monumente und andere Quellen, die Dokumente des dionysischen Kultes sind, für die Orphik zu beschlagnahmen, kann man um die Jahrhundertwende vielfach beobachten (vgl. oben zu Ernst Maass). 3. Die jedem Geschichtsverständnis der Entstehungsbedingungen der paulinischen Lehre hohnsprechenden Thesen, die er über die Abhängigkeit Pauli von den orphischen Grundlehren aufstellt, stellen dem historischen Blick des Verfassers

im ganzen kein günstiges Zeugnis aus. Gerade gegen seine Übertreibungen, vor allem seine Aufbauschung des soteriologischen Gehaltes des orphischen Mythus von der Dionysospassion hat vor allem Boulanger, Orphée (wozu weiter unten), und dann besonders Lagrange Stellung genommen.

Nach Macchioro wäre die Anthropologie der Orphik der des Paulus überlegen. Der Dualismus wäre hier und nicht bei Paulus in die Seele verlegt. Dort bekämpften sich das Titanische und das Dionysische. In Wirklichkeit ist aber das Mittel der Partizipation stofflich: die Erschaffung aus der Asche; also aus materiellen und leblosen Restbeständen der Titanen, wie auch die Termini der Partizipation beide materiell vorgestellt sind, entsprechend dem starken Anthropomorphismus des Mythos. Diesen Unterschied hat zwar auch Macchioro gesehen, und ebenso dann A. Boulanger (105), beide aber haben ungeklärte Vorstellungen von der Gestalt und der Herkunft des paulinischen Dualismus; Boulanger gleicht diesen Mangel aber aus durch sein eindringendes Verständnis für den biblischen Solidarismusgedanken, der eine noch tiefere Kluft zwischen dem orphischen Mythus und der christlichen Anthropologie und Erlösungslehre aufreißt (dazu auch weiter unten im Schluß-Abschnitt).

Wenn wir sofort einen weiteren Blick auf Frankreich richten, so ist es heute noch in lebendiger Erinnerung, welche Verwirrung S. Reinach mit seinem Abriß der Allgemeinen Religionsgeschichte, den er nach Orpheus benannte, zu Anfang dieses Jahrhunderts angestiftet hat. Schon die Benennung des dilettantischen Werkes nach Orpheus ist ein Zeichen der Überschätzung der geschichtlichen Bedeutung der Orphik. Reinach war in dieser Überzeugung so befestigt, daß er sie auch in seinen Aufsätzen vertrat. So liest man z. B. in seinem Aufsatz: L'origine des Prières pour les morts: Cultes Mythes Religions I³, Paris 1922 (316—31) 329:

„En Grèce et dans l'Italie méridionale, la religion populaire s'appelle l'orphisme. Au VIe siècle, elle trouve un législateur en Pythagore; au IVe, elle marque d'une empreinte profonde la pensée de Platon; à l'époque de Jésus, elle inspire Virgile, qui, dans sa IVe Elogue, dans le VIe livre de l'Enéide, se fait l'interprète du messianisme et de l'eschatologie orphiques. Un siècle plus tard, elle commence à exercer son influence sur la pensée chrétienne et cela, sans que les premiers chrétiens en fassent mystère. Le poète Orphée figure, comme un précurseur de Jésus, sur quelques sarcophages chrétiens et sur plusieurs peintures des catacombes. Tout le mysticisme du christianisme primitif, qu'on appelle la gnose, est pénétré d'éléments orphiques".

Man beachte hier außer der unberechtigten Gleichsetzung der Orphik mit der griechischen Volksreligion schlechthin die ganz willkürliche Weise ihrer Zuordnung zu Pythagoras, dann die (an den Phantasien des jüdischen Glaubensgenossen von Reinach, nämlich R. Eisler, genährte) geradezu naive Überschätzung der Rolle, die ‚die ersten Christen' (eine in solcher Diskussion unbrauchbare Generalisierung) der Orpheusgestalt zugewiesen hätten, endlich die ebenso sachwidrige Gleichsetzung des ‚primitiven christlichen Mystizismus' mit der Gnosis. Eine

Zusammenstellung der einschlägigen Arbeiten von Reinach s. bei Kern, Orphicorum Fragm. S. 349.

Eine solche Sprechweise trifft man kaum an bei O. Kern, an dessen ersten Studien zur Orphik Reinach sich schon orientieren konnte. Kerns Hauptarbeit, die Quellensammlung, Orphicorum Fragmenta, erschien im gleichen Jahre wie der Neudruck des genannten Aufsatzes von Reinach in dem Sammelwerk von dessen Aufsätzen, nämlich 1922 (Berlin). Hier herrscht aber ein ganz anderer Geist als bei Reinach. O. Kern hat in dieser Arbeit eigentlich als Erster eine gewissenhafte Beschäftigung mit den zerstreuten Quellen wieder aufgenommen und bleibt für alle Folgezeit, wie das auch seine Kritiker von heute, wie Linforth, noch unumwunden zugeben, der Pionier, der erstmals wirklich einen brauchbaren, wenn auch in vielem besserungsbedürftigen Weg durch das Dickicht der zersplitterten und unsicheren Überlieferung gebahnt hat.

Die kurze Darstellung der Orphik bei A. Loisy, Les mystères paiens et le mystère chrétien, ²Paris 1930 (43—50), fußt ganz auf Rohde (unter Mitheranziehung von Reinach, Pettazzoni, Cumont). Sie zeichnet sich durch eine gewisse Vorsicht aus. Es ist ganz vernünftig, daß an der Spitze der Entstehung der Orphik eine (in Orpheus symbolisch verkörperte) Einzelpersönlichkeit gesehen wird. Loisy macht sich seine Gedanken über die Möglichkeit einer Beibehaltung der Omophagie in der Orphik und über die Art, wie die Orphiker sie vereinbart hätten mit ihrer Lehre von der Wanderung der Seele in Tierkörper. Seine Übertreibung manifestiert sich darin, daß er die Anschauungswelt der Orphik auf die christliche Begriffsschablone aufzieht; so z. B. in dem Satz: „C'est sur une considération pessimiste de l'existence humain que se fonde la nécessité d'une économie de salut". Des weitern liest man einige Vorschläge zur Deutung der Formel *ἔριφος ἐς γάλ' ἔπεσον*. Sie sei entweder zu fassen als Identifikation des Eingeweihten (des mystischen Zickleins) mit dem Opfer und dem Mysteriengott, oder der Genuß der Milch würde den Weihekandidaten zum neugebornen Wesen, das den Namen Zicklein bekommen hätte, umgeformt haben. Auf jeden Fall „un moyen de dégager l'âme de la contamination du corps, de la soustraire au mal des renaissances et des morts indéfiniment renouvelées". Aber auch hier spielt Loisy sofort mit dem (bei Licht besehen nur im Christentum bzw. in der Bibel beheimateten) Wort ‚rédemption', wenn er schließt: „L'ascétisme ici vient en aide au mysticisme pour organiser la rédemption". Der Einfluß der Orphik wird als ein Hauptfaktor bei der Entstehung des griechisch-römischen Synkretismus und des Christentums angesetzt (50).

b) Widerspruch gegen Kern (die älteren Opponenten: Gruppe, Wilamowitz, Festugière). Schärfster Antipode zu Kerns Bewertung der Orphik als einer bedeutenden antiken Religionserscheinung, die von einer eigenen geschlossenen Gemeinschaft getragen gewesen sei,

war von Anfang an U. v. Wilamowitz. Nach Wilamowitz beweisen weder die τελεταί, die man dem Orpheus zuschrieb (weil sie nur Anweisungen zur Reinigung und zum Schutz vor drohendem Unheil waren), noch die alte Theogonie mit dem Weltei und dem für Wilamowitz höchst problematischen Phanes das Dasein einer orphischen Religion; auch jene von Plato und Euripides verachteten herumziehenden, anscheinend aus Italien nach Athen gekommenen Winkelpriester nicht, für die Theophrast den Namen Orpheotelesten einführt. „Eine orphische Seelenlehre soll erst einer nachweisen". Was man dafür ausgibt, gehört dem Pythagoras (und Empedokles) an. Wohl kennt Plato einen ὀρφικὸς βίος, aber diese Lebensweise beschränkt sich auf den Vegetarianismus, die ἄψυχος βορά. Sie aber findet sich ebenso wiederum bei Pythagoras (und Empedokles). Die Totenpässe gehören zum späteren Synkretismus; die Literatur der Neuplatoniker vollends hat mit den alten Orphika nichts gemein. Nilsson weist Wilamowitz u. a. nach, daß er in ‚Der Glaube der Hellenen' II, 196 Anm. 3, die Leugnung der Existenz des Orpheus durch Aristoteles sophistisch mißbraucht hat, um das Nichtvorhandensein der orphischen Lehre im alten Griechentum zu begründen: ‚Orphism' usw.: Harvard Theol. Rev. 28 (1935) 197 Anm. 72; vgl. schon ebd. 184, wo Nilsson Wilamowitz eine unberechtigte Vereinfachung des orphischen Problems vorwirft. Man wird tatsächlich zugeben müssen, daß sich Wilamowitz des Fehlers schuldig gemacht hat, vor dem schon A. Boulanger mehrere Jahre vor dem Erscheinen des großen Werkes von Wilamowitz gewarnt hatte, wenn er schrieb: „L'histoire de la religion orphique ne se confond pas avec celle de la littérature orphique" (Orphée, Paris 1925, 53).

Eine Hauptschwäche von Wilamowitz dürfte die Überschätzung der Dionysosmysterien sein, neben denen er, erst recht für die späteren Jahrhunderte (die rein örtlichen Mysterien von Eleusis und — für eine bestimmte Zeit — auch von Samothrake ausgenommen), keine anderen griechischen von irgendwelcher Bedeutung anerkennt. Seine Abneigung gegen die Orphik im besondern hängt wohl mit seiner ganzen feindlichen Einstellung gegen alles, was an orientalische Mysterien erinnert (oder an solche, die zu seiner Zeit als orientalisch infiziert galten), zusammen. Während Macchioro ungefähr alles, was von dionysischen Mysterien berichtet wird, für seinen orphischen Zagreus beschlagnahmt, läßt Wilamowitz umgekehrt nur dionysische Mysterien gelten. Er widersetzt sich weniger der hohen Wertschätzung der mythischen Figur des Orpheus und nach ihm benannter Gedanken in der Antike, namentlich der späteren, als der Anerkennung einer Gemeinde mit festumrissener orphischer Lehre und einer Lebensform, die über jenes Wenige hinausgereicht habe, was er als Inhalt des alten ‚orphischen Lebens' anerkennt.

Über Festugières sehr selbständige Ansichten in dem ganzen Fragenkreis über Dionysos (ausschließlich der Orphik) wird an

anderer Stelle berichtet[2]. Bemerkt sei nur folgendes: Wenn wir Festugière schon unter der ‚älteren' Gruppe der energischen (und wohl allzu energischen) Widersacher der überschätzenden Orphikbewertung aufzählen, so geschieht das deswegen, weil sein Aufsatz ‚Les mystères de Dionysos': Rev. Bibl. 1935, 192—211; 366—96, wegen seiner eingehenden Beachtung auch des Mythus von der Zerreißung des Dionysos die Orphik in ihrem Kernpunkt miterfaßt und wenigstens der Zeit des eigentlichen Aufbruchs der großen Kritik am herrschenden Orphikbild vorausliegt.

c) Neben diesen beiden extremen Positionen, die führend durch Kern einerseits und Wilamowitz anderseits bezeichnet sind, bestand in den letzten Dezennien drittens eine mittlere Richtung der Beurteilung der Orphik als religionsgeschichtlicher Erscheinung. Sie rechnet den Enthusiasmus von Kern und seiner Gefolgschaft zur bekannten Erscheinung der Entdeckerfreude, die ihren Fund überschätzt, steht also kritisch zu seinem Gesamtbild, in dem ja wohl auch sicherlich vieles in sehr subjektiver Schau ergänzt ist. Sie prüft die Tragkraft der Zeugnisse, aber doch nicht mit der feindlichen Einstellung von Wilamowitz, die sich in der skeptischen Vorsicht von Linforth fortsetzen sollte. Dieser Richtung gehören an vor allem schon das ältere, aber heute noch wertvolle Büchlein von A. Boulanger, Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme, Paris 1925, und die Monographie von M. J. Lagrange, Critique historique du Nouveau Testament. I: Les Mystères: L'Orphisme, Paris 1937. Dieses Alterswerk des ungemein rührigen Gelehrten ist von erstaunlicher Frische und Selbständigkeit. Es bekennt sich zwar stark an Guthrie gebunden; „Son exposition nous a paru offrir une base à la discussion de ce que fut l'orphisme" (18). Aber dennoch verrät alles, dieser Anpassung unbeschadet, eine selbständige Überschau über die Probleme und ihre weiten Verzweigungen. Das Schema ‚Lehren, Einrichtungen, Bräuche' lehnt Lagrange (6) als Dispositionsgrundlage ab; es verkenne das Fließende der antiken Religion. Immerhin kommt es doch, möchte uns scheinen, ziemlich auf das gleiche hinaus, wenn er nach der Darlegung seiner Hauptthese zwei Kapitel über die orphische Weihe und Theogonie einlegt. Die Hauptthese verficht die Koaleszenz eines unterweltlichen Dionysos-Zagreus (der allen Erscheinungsformen des Dionysos in Thrakien, Asien usw. zugrundeliege, aber erst in Kreta seine letzte Prägung bekommen habe) mit dem frohen Weingott Dionysos; der Hauptort der Fusion sei Athen. Die Selbständigkeit von Lagrange zeigt sich u. a. darin, daß er Festugières Leugnung der geschichtlichen Bedeutung der Orphik in den unmittelbar vorchristlichen Jahrhunderten nicht unterschreibt. In der starken Bewertung des altkretischen Einflusses wird Lagrange gewiß etwas mitbestimmt sein durch seine früheren Studien über die minoische Religion; man sieht das besonders an der Bedeutung, die er der bekannten

[2] Innerhalb des Artikels ‚Mystères' im Supplément zum Dictionnaire de la Bible.

Szene des Sarkophags von Hagia Triada beilegt (90—94). Lagrange beansprucht nicht nur die verschiedenen Weisen von Initiation durch Feuer, Wasser und Luft, von denen Servius zu Äneis VI, 741 spricht und die (wie sie vom Vergil-Kommentator selbst als dionysisch bezeichnet sind) von Cumont in seinem Buch ‚Les Religions orientales' für die Dionysosmysterien beschlagnahmt werden, für die Orphik, sondern auch die Gemälde der Villa Item — beides kühne Positionen, die sogar an Macchioro erinnern. Der Theologe macht sich besonders geltend bei der Bewertung der eigentlich religiösen Grundmotive der Orphik, die er in Kap. XII, das der Synkrisis mit dem Christentum gewidmet ist, sorgfältig analysiert.

Jeder, der sich ernsthaft mit den Anfängen der griechischen Philosophie befaßt, ist auch gezwungen, sich mit der Orphik auseinanderzusetzen. So finden wir, wie gesagt, eine Stellungnahme zur Orphik in allen bedeutenderen Gesamtuntersuchungen und Darstellungen zur frühen griechischen Philosophie; etwa, um zwei zeitlich auseinanderliegende Beispiele als Typen zu bringen, bei E. Zeller, Die Philosophie der Griechen I⁷, besorgt von W. Nestle, Leipzig 1923, 66ff (zur orphischen Gotteslehre und Eschatologie in ihrem Verhältnis zur Philosophie), 142—48 (orphische Kosmogonie), 563 (Verhältnis zu den Pythagoreern usw.), und bei E. Hoffmann, Die griechische Philosophie bis Plato, Heidelberg 1951 (wenigstens beiläufig im Abschnitt ‚Die Vorstadien der Wissenschaft' u. a.). Vor allem ist zu nennen W. Jaeger, The Theology of the early Greek Philosophers, ²Oxford 1948, in den beiden Kapiteln IV (The So-Called Orphic Theogonies) und V (Origin of the doctrine of the Souls). Jaeger erhebt scharfen Einspruch gegen die qualitative Bewertung der orphischen Lehren als Dogma. Er findet diese These von Kern schon damit im Widerspruch stehend, daß vorab die Griechen es gewesen seien, die den christlichen Glauben in dogmatische Form gebracht hätten. Er stellt die konträre These auf: „Sekten, Dogma und Theologie sind gerade Produkt des griechischen Geistes ... Sie sind aber nicht aus der griechischen Religion, sondern aus der Philosophie entsprungen, die zur Zeit ihrer Berührung mit dem Christentum in verschiedene, je für sich durch ein starres ‚dogmatisches' System unterschiedene ‚Sekten', gespalten war. Wenn es schon im 6. Jahrh. v. Chr. etwas gegeben hat, was eine Ähnlichkeit hatte mit ‚Dogma', muß es bei griechischen Philosophen und nicht im orphischen Brauchtum (‚not in the orphic rites', gemeint ist offenbar: in der Orphik als Mysterienbund) gesucht werden. Die Theogonien der hesiodeischen und anschließenden Zeit beanspruchten nicht, als Dogma zu gelten, sondern nur jeweils als persönliche Umformung traditioneller theogonisch-kosmogonischer Motive".

Das Buch von W. K. C. Guthrie, Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement, ²London 1952 (1. Aufl. 1935), gehört eher fast noch der ‚maximalistischen' Richtung der Wertung der Orphik an als der mittleren, sofern es sich z. B. die Sprech-

weise von einer ‚orphischen Religion', die Gruppe (Phil. Wochenschr. 1920, 872) an Kern getadelt hatte, anstandslos zu eigen macht. Nach Guthrie wäre es aber der ärgste Fehler, die Orphik als eine ‚primitive' Religion zu beurteilen. „Der Orphiker beweist seinen Genius zur Transformierung der Bedeutung seines mythologischen oder rituellen Materials (er wäre kein Grieche, wenn er das nicht hätte), und manchmal ergreift er eine Gelegenheit, seine Religion durch das Medium von Symbolen zu verkünden, die in ihrem Ursprung ganz roh und primitiv waren. Sobald sie orphisch wurden, wandelten sie sich, und wenn wir am orphischen Gedanken interessiert sind, dürfen wir nicht vorsichtig genug sein in der Unterscheidung zwischen dem präorphischen Charakter eines Mythus oder Ritus (der der Orphik ganz fern stehen kann), und ihrem Charakter als Teil der orphischen Religion". Jedenfalls bringe der Terminus ‚primitive Orphik' nicht voran (Orpheus and Greek Religion). Diese Überlegung von Guthrie kommt darauf hinaus, daß ein Schnitt zu ziehen wäre zwischen dem bis in die Prähistorie zurückreichenden Rohmaterial, das die Orphik später verarbeitet hat, und der Orphik selbst. Gerade das machen aber jene wieder illusorisch, die schon jenes älteste Rohmaterial als Niederschlag prähistorischer Initiationen bewerten, wie Kerényi und teilweise auch Jeanmaire. Eine Zusammenstellung der wichtigsten Thesen von Guthrie bei Lagrange, L'orphisme 16—18 (= S. 206 bei Guthrie[1]). Guthrie selbst erstattete Bericht über seine Ergebnisse: Who were the Orphics: Scientia (Bologna) 61 (1937) 110—120.

Gleichzeitig mit der ersten Auflage von Guthrie erschien der Aufsatz von Nilsson, ‚Early Orphism' usw., worüber sofort unten im Zusammenhang mit Linforth.

d) Neuer Aufbruch der Gegenströmung gegen Kern (zugleich Beginn einer vierten Phase der Orphik-Forschung): Linforth, Dodds. Aufs ganze gesehen, hatte sich also Wilamowitz' scharfe Gegenposition gegen Kern nicht durchgesetzt. Da aber viel Gesundes in dieser Opposition gegen Kern steckte, ist es nicht verwunderlich, daß die Einstellung von Wilamowitz in der orphischen Frage bei aller Ablehnung der gröbsten methodischen Fehlgriffe aufgegriffen worden ist von Gelehrten, die sich eine gewisse Immunität gegen die in den jüngsten Jahrzehnten hochgekommene Trübung des Urteils auf diesem Fragengebiet bewahrt hatten. Es ist nun eigenartig, daß es ausgerechnet ein Schüler von O. Kern gewesen ist, nämlich I. M. Linforth, der am konsequentesten in die Fußstapfen von Wilamowitz eingebogen ist, in seinem während der Jahre des letzten Weltkrieges zu Berkeley (Calif.) 1943 erschienenen, darum erst mehrere Jahre später in Europa zugänglich gewordenen, jetzt aber um so mehr beachteten Buche ‚The arts of Orpheus'. Linforth ist als Schüler von O. Kern, dem er sich bei allem Gegensatz in Methode und Ergebnissen dankbar verpflichtet bekennt, mit dem ganzen Stand der Quellenüber-

lieferung besser vertraut als Wilamowitz und geht vor allem mit viel größerer Ruhe und echt amerikanischer Sachlichkeit an die Kritik der Quellenzeugnisse, namentlich aber an die ihrer inhaltlichen Tragkraft heran. Die Untrennbarkeit der Quellen über die mythische Figur des Orpheus und über orphische Lehren und Bräuche zeigt sich in Titel und Anlage des Buches. Es kommen wohl alle wichtigeren *testimonia* und *fragmenta*, auf die Kern seine Nachzeichnung der Orphik aufgebaut hat, zur Sprache, aber Linforth bringt auch von Kern übersehene Zeugnisse bei (wiederholt lesen wir „nicht bei Kern"). Die Gliederung ist diese: Untersucht werden die ersten Nachrichten, die sich mit der Person des Orpheus befassen, bis 300 v. Chr., zweitens die Quellen über die orphischen Riten und Einrichtungen abwärts von diesem Termin, endlich drittens die Überlieferung über den Hauptmythus, den von der Zerreißung des Dionysos. Hier bestreitet Linforth, daß man in orphischen Kreisen aus dem Mythus von der Zerreißung des Dionysos durch die Titanen die Göttlichkeit des Menschen begründet habe. Die zentrale Bedeutung dieses Mythus sei eine Erfindung der modernen Ausleger (307—64). Andere Hauptthesen von Linforth: Er bezeichnet den Begriff Orphik als eine bloße Sache hieratischer Schriftstellerei. Als ein Orphiker galt, wer seine eigenen mythologischen Versuche oder auch Hymnen (solche liturgischen Schriften und metrische Fassungen des Mythus standen nach Linforth am Anfang), später dann auch vielleicht Anweisungen aszetischer Art der mythischen Gestalt des Orpheus zuschrieb. Auf den Begriff ‚orphische Religion' ist zu verzichten, erst recht auf das Vorstellungsbild einer geschlossenen orphischen Sekte.

Das Unterfangen von Linforth zeugt von großem Mut. Denn gerade kurz vorher hatte eine Autorität wie M. P. Nilsson in dem schon eben (zu Wilamowitz) zitierten Aufsatz ‚Early Orphism and kindred religious Movements': Harv. Theol. Rev. 28 (1935) 181—230, den Versuch unternommen, die Quellenkritik für die Anfänge der Orphik auf eine solide Basis zu stellen und mit den gewonnenen, zu einem guten Teil positiven Ergebnissen die Anerkennung berufener Forscher gefunden; vgl. z. B. H. Herter innerhalb seiner Besprechung von M. J. Lagrange, L'Orphisme (Paris 1937), in der Theol. Literatzt. 63 (1938) 138. Selbstverständlich hat Linforth diese Arbeit berücksichtigt, und es ist sehr interessant zu sehen, wie er sich grundsätzlich zu einer weit rigoroseren, d. h. viel eingeschränkteren Bewertung der Tragkraft der Quellen bekennt als Nilsson. Man wird aber trotz aller Freude, die man an dieser echt philologischen Akribie von Linforth empfindet, doch den Eindruck nicht los, daß der amerikanische Gelehrte öfter übersieht, daß auch hinter unbestimmten Angaben doch eindeutig ein bestimmtes Milieu (in unserem Fall eben das orphische) greifbar werden kann, und daß eine Mehrheit von je einzeln für sich genommen nur schwachen Zeugnissen doch durch ihre Konvergenz eine ganz ansehnliche Sicherheit ergeben kann. Just das ist aber die Quellenlage bei der Orphik.

Nilsson trifft sich mit Linforth darin, daß er das (im übrigen ja selbstverständliche) Prinzip aufstellt, daß für die Rekonstruktion der alten Orphik auch nur Zeugnisse benützt werden können, die sich unzweifelhaft auf sie beziehen; spätere Zeugnisse dürften nur bei nachweislich sicherer Beziehung zu den alten zur Ergänzung mitverwendet werden. Er erklärt also wenigstens nicht (wie Linforth geneigt scheint das zu tun) alle Zeugnisse nach 300 v. Chr. einfach für wertlos. Außerdem betont er stärker als Linforth, daß das von Männern wie Aristophanes und Plato als orphisch angedeutete Gut wohl nicht erst von ihnen erfunden, sondern aus weit älterer Zeit übernommen ist. Er stellt in die Auswertung der klassischen Zeugnisse mit ihrer oft, ja fast immer so allgemeinen und undeutlichen Sprechweise die Voraussetzung ein, daß schon damals die orphischen Mysterien die verbreitetsten von allen gewesen seien (Gesch. d. gr. Rel. I 654f). Im übrigen bietet der Aufsatz von Nilsson vom Jahre 1935 (neu veröffentlicht in: Opuscula selecta II, 628—82, mit Schrifttumsergänzungen) eine bequeme Zusammenfassung seiner Resultate am Schluß. Die Einzel-Positionen von Nilsson können nur im Rahmen einer Untersuchung der Tragkraft der orphischen Quellen, vor allem der orphischen Theogonien, gewürdigt werden. Auf dieser Vorarbeit ist auch Nilssons recht ausführliche Darstellung der Orphik in Altgriechenland in ‚Gesch. d. griech. Religion' I 642—70; II 232—36 (hellenistische Zeit), 407—12 (Kaiserzeit) aufgebaut. Das Bezeichnendste daran ist, daß Nilsson einen Großteil des bei Kern in ein einheitliches Orphikbild aufgenommenen und (wenn auch mit einem gelinden Vorbehalt) schon in die Darstellung der griechischen Religion des 6. Jahrh. v. Chr. überwiesenen Gedankengutes entschlossen als Gemeinbesitz der späteren Kaiserzeit beurteilt.

Wie sehr Linforths Kritik auf die Fachforschung Eindruck gemacht hat, zeigt ein Blick auf das Buch von E. R. Dodds: The Greeks and the Irrational (Berkeley 1951). E. R. Dodds behandelt hier das Thema ‚Orphik' eigentlich nur nebenher innerhalb des Kapitels ‚The Greek Shamans and Puritanism' (147—56), mit ausführlichen Noten. Was Dodds noch übrig läßt an heute gesicherter Erkenntnis über die Orphik, ist außerordentlich wenig. Es ist die Tatsache, daß im 5. und 4. Jahrhundert pseudonyme religiöse Gedichte umliefen, die man gemeiniglich dem mythischen Orpheus zuschrieb, die aber kritische Köpfe als sehr jungen Ursprunges erkannten. Über ihren Inhalt wissen wir nicht viel mehr, als daß sie folgende drei Punkte lehrten: Erstens, daß der Leib Gefängnis der Seele ist. Zweitens, daß Vegetarianismus oberste Lebensrichtschnur zu sein hat. Drittens, daß man den unangenehmen Folgen der Sünde im Diesseits und im Jenseits durch rituelle Reinigungen entgehen kann. Man kann noch die Seelenwanderung hinzunehmen, trotz des Fehlens einer direkten Bezeugung für die klassische Zeit; das ist eine der wenigen Einräumungen, die Dodds der Kritik Zieglers an Thomas, Epekeina (München 1938) zugesteht (Thomas war in seiner Skepsis noch

viel weiter gegangen). Bestimmend für die Einräumung ist die Erwägung, daß die Seelenwanderung als Voraussetzung des Soma-Sema-Gedankens so gut verständlich ist. Folgende bisher vielfach angenommene Meinungen bezüglich der Orphik glaubt Dodds auf Grund des heutigen Forschungsstandes nicht mehr als gesichert anerkennen zu können: 1. den Bestand einer orphischen Sekte in klassischer Zeit; 2. die Annahme, daß Empedokles und Euripides Zitate aus einer orphischen Theogonie entnommen haben, und die Parodie einer solchen Theogonie durch Aristophanes' ‚Vögel' (= Fragm. 1 Kern); 3. die Zugehörigkeit der Gedichtfragmente der sogenannten orphischen Totenpässe zu einer orphischen ‚Apokalypse'; 4. die Entnahme von Einzelheiten der platonischen Jenseitsmythen aus einem orphischen Jenseitsbuch dieser Art.

Während nun Dodds diesen Punkten immerhin noch eine gewisse Probabilität und damit die Diskutierbarkeit gelassen haben will (er leugnet nur ihre Sicherheit), spricht er zwei Annahmen jede Berechtigung ab, nämlich: 1. der Einordnung der Hippolytusgestalt des Euripides in die Orphik, und 2. dem orphischen Ursprung der Soma-Sema-Lehre, weil Plato für sie einen anderen Ursprung angebe (148; vgl. 152). Zum letzteren wäre sofort zu sagen: Mit der Leugnung des orphischen Ursprungs fällt noch nicht sofort die Meinung dahin, daß die Orphiker diese Lehre auch ihrerseits vertreten haben. Jedenfalls sind dieses Soma-Sema-Motiv einerseits und die Vorstellung vom Gedanken ‚Leib Gefängnis der Seele' anderseits zwei nur sehr leise verschiedene Fassungen des gleichen Gedankens.

Der hauptsächliche positive Beitrag von Dodds zum geschichtlichen Problem der Orphik ist folgender. Er sucht die ‚mystische' Gesamtströmung, von der die orphische Bewegung nur einer unter mehreren Exponenten (und vielleicht der undeutlichste) ist, zu verdeutlichen durch Herausarbeitung eines bestimmten Momentes der geistesgeschichtlichen Gesamtlage jener späten archaischen Zeit, die den Hintergrund und Ausgangsherd dieser Strömungen bildete. Es ist die Grundthese seines ganzen Buches, daß im Schuldgedanken das Hauptdistinktivum jenes archaischen Griechentums zu finden sei, dessen Kultur er darum eine ‚Guilt-Culture' nennt. — Allen Respekt nun vor dem Einzelwissen, mit Hilfe dessen Dodds die Gesamtentwicklung dieser Anschauungswelt verlebendigt — es scheint doch vieles recht subjektiv gesehen, und (z. T. wenigstens) aufgebaut auf Anschauungen und Wertungen, die in der von Dodds gegebenen Prägung alles andere als gesichert sind. Dahin gehören vielleicht auch manche Auffassungen von Dodds über die allmähliche Ausgestaltung der griechischen Seelenvorstellung, also gerade über jene geistesgeschichtliche Teilentwicklung, innerhalb derer den Orphikern ein wichtiger Platz einzuräumen ist.

Abgesehen von der positiven Bewertung durch Dodds im Rahmen eines Spezialwerkes zur griechischen Mystik kann man einst-

weilen den Widerhall des Buches von Linforth gut feststellen an den Besprechungen in wissenschaftlichen Zeitschriften, von denen eine schon genannt ist und auf andere noch aufmerksam zu machen sein wird. Außer der Besprechung von Festugière: Rev. des Et. grecques 60 (1947) 487—93, haben wohl die meisten Rezensenten, so außer Alister Cameron im A. Journ. of Arch. 455—60 auch F. Pfister in der Phil. Wochenschr. 63 (1943) (24—26) 25, die zu große Skepsis von Linforth, oder wie Nilsson (u. a. in seiner Besprechung des Buches von Jeanmaire über Dionysos: Gnomon 23 [1953] 276) es nennt, seinen Hyperkritizismus beanstandet. Man würde Linforth zwar Unrecht tun, wenn man seine Kritik bei Auslegung der Zeugnisse als eng bezeichnete. Der Verfasser dieses Artikels muß vielmehr gestehen, daß er sich bei der Lesung des Buches gesagt hat: Der gleichen sorgfältigen Auslegungsmethode müßten dringend noch manche Quellengruppen zu den antiken Mysterien, z. B. die Zeugnisse über den Magna-Mater-Kult und seine verschiedenen Überlieferungszweige (den sogen. phrygischen und den lydischen), ausgesetzt werden. Es ist aber doch bei einem Gelehrten, wenn er sich, wie das bei Linforth der Fall ist, zum Ziel gesetzt hat, einer übertriebenen Quellenausdeutung ihre Fehler vorzurechnen, psychologisch auch wieder zu erwarten, daß er seinerseits wieder der Gefahr unterliegt, die Tragkraft der Quellen etwas zu unterschätzen, indem er den Umkreis der für die Auswertung mitheranzuziehenden Momente zu eng nimmt. Es klingt übrigens etwas merkwürdig, wenn man bei Linforth gleich zu Anfang seiner Ausführungen liest, über Vorgänger in seiner Methode einer kritischen Betrachtung der ‚orphischen' Quellen habe er nichts zu berichten. Damit ist doch wohl der Arbeit ganzer Generationen an dieser Literatur Unrecht getan.

Durch Linforth ist von den drei Beurteilungsweisen der Orphik, die man unterscheiden kann, nämlich einer maximalistischen (Kern u. a.), einer gemäßigten (Boulanger u. a.), drittens einer grundsätzlich geringwertenden (Wilamowitz), die dritte so verstärkt worden, daß eine Gegenbewegung nötig sein wird. Darauf deuten alle Indizien, aber die Einzelarbeit ist noch weithin der Zukunft vorbehalten.

Die Aufgabe wird also darauf hinauslaufen, daß untersucht wird, ob auf Linforths Vorstoß hin außer der maximalistischen Bewertung auch die gemäßigte Einschätzung der Orphik (als zwar nicht einer Religion oder Sekte mit einem Dogma im Sinne Kerns, wohl aber als einer Bewegung mit einem festumrissenen und auch originalen Gedankenbestand), wie sie — wenn auch wieder mit starken Schattierungen — Boulanger, Lagrange, Guthrie, Ziegler und Nilsson vertreten haben bzw. immer noch vertreten, aufgegeben bzw. wesentlich modifiziert werden muß, oder aber — der Hauptsache nach wenigstens — in Geltung bleiben darf. Wir möchten annehmen, daß das letztere jetzt schon mit einer immerhin so starken Gewißheit bejaht werden kann, daß man für eine zukünftige Darstellung der orphischen Lehre und Bräuche nach wie vor damit wird rechnen dürfen.

Was auf die Kritik von Linforth hin als besonders dringlich erkannt worden ist, ist die Notwendigkeit, den Inhalt der orphischen Gedanken und die Gestalt des orphischen Brauchtums zeitlich genau zu scheiden je nach den vielen Jahrhunderten der Antike, in denen es Orphiker gegeben hat. Es darf aber hier sofort bemerkt werden: Grundsätzlich hat eigentlich keiner der wirklich großen Erforscher der Orphik diese Pflicht verkannt, auch nicht O. Kern, gegen den ja doch die meisten Aufstellungen von Linforth gerichtet sind. Rein aus Gründen der Schwierigkeit, den Stand des Mythus in der orphischen Frühzeit zu ermitteln und seine Entwicklung durch die Jahrhunderte darzustellen, hat sich Kern dazu entschlossen, die Theogonie unter Verwertung sämtlicher Zeugnisse (und das bedeutet ganz überwiegend derer der späten Neuplatoniker) zu rekonstruieren und in dieser Gestalt hypothetisch schon der alten Orphik zuzuteilen (Die Rel. d. Gr. II, 150). Kern war sich dabei der Wahrscheinlichkeit wohl bewußt, daß die von ihm herangezogenen Neuplatoniker über die wahre Herkunft der Lehren, die sie in den nach Orpheus genannten Schriften vorfanden und die zum großen Teil Kompilationen der hellenistisch-kaiserzeitlichen Jahrhunderte waren, nicht zu urteilen imstande waren, und daß also ihre Qualifizierung von Lehrstücken und Einrichtungen als orphisch, erst recht die Zuweisung dieser Dinge an die durch Orpheus symbolisierte Anfangsstufe der ganzen Bewegung sehr wenig zuverlässig ist. Diese späteren Kompilationen haben aber anderseits doch auch wieder offenbar archaische Überlieferungen, und zwar auch schon durch solche in fester sprachlicher (metrischer) Form, sich einverleibt und ihre durch die Neuplatoniker erhaltenen Fragmente entbehren deswegen nicht gänzlich des Zeugniswertes auch für die Gestalt der Orphik alter Zeit (vgl. zu dieser methodischen Frage W. Staudacher, Die Trennung von Himmel und Erde [s. dazu sofort unter 4]).

Der Fortschritt kann sich nur durch gewissenhafte Nachprüfung aller Einzelinterpretationen von Linforth vollziehen. Auch ohne daß in ihnen Linforth genannt ist, sind die beiden großen Artikel von Ziegler, ‚Orpheus und orphische Dichtung' bei P.-W. 18 wegen ihres vielfach sehr genauen Eingehens auf die Einzelzeugnisse und ihres im ganzen besonnenen Urteils eine tatsächliche Stellungnahme auch zu den überwiegend negativen Ergebnissen von Linforth. Diese Arbeiten von Ziegler gehören ebenfalls der gemäßigten Richtung der Forschung an. An Zieglers Orphik-Bild ist wesentlich orientiert auch der Abriß, den der Verfasser über die Orphik gegeben hat in seinem Beitrag über die griechische Religion im Handbuch von F. König, Christus u. d. Religionen d. Erde II, 122—32.

4. Die völkerkundlich-prähistorische Entstehungs- und Wesensdeutung der Orphik. Diese Schule verlangt, obwohl die von ihr ausgehenden Antriebe sich mit dem Vorstoß von Linforth zeitlich vereinigen und darum nicht als neue Phase gezählt werden,

doch eine eigene Nummer. Der Gedanke des Rückgriffs auf vorgeschichtliche soziologische Gegebenheiten zur Erklärung griechischer religiöser Einrichtungen liegt schon lange in der Luft; vgl. P. M. Schuhl, Essai sur la formation de la pensée grecque, Paris 1934, wo 228—42 die Orphik beachtet wird. Zur Fortbildung der Ansätze haben Dumézils bekannte indoeuropäischen Mythenforschungen viel beigetragen. Man geht von der Voraussetzung aus, daß gewisse Spuren darauf schließen lassen, daß bestimmte soziologische Einrichtungen primitiver Völker, wie Männerverbände und Jugendbünde samt den zugehörigen Initiationsformen, auch in der Prähistorie jener Völker und Stämme, die die völkischen Hauptkomponenten des späteren Griechentums gestellt haben, in Geltung bestanden hätten. Es wird sogar angenommen, daß in der Umwelt der Griechen, besonders in Thrakien (was für die Genesis des Dionysoskults und der Orphik für sehr wichtig gehalten wird), solche Einrichtungen sogar zu der Zeit noch bestanden, als dort die Expansion des dionysisch-orphischen Wesens einsetzte, unter deren Bann die Griechen gerieten. Man vertritt kurz gesagt die Überzeugung, daß sich nicht nur in der Orphik, sondern im griechischen Mysterienwesen überhaupt vorgeschichtliche Jugendbünde widerspiegelten. Hauptverfechter des Gedankens ist für die Orphik vor allem K. Kerényi in mehreren Vorträgen, die in den Eranos-Jahrbüchern erschienen sind: Die orphische Kosmogonie XVII (1949) (1950) 53—78; Dramatische Gottesgegenwart in der griechischen Religion XIX (1950; ersch. 1951) 13—39. Das wichtigste neue Prinzip, das Kerényi in die Erklärung der Entstehung der Orphik einführt, ist dies: Statt sozialer Verschiebungen innerhalb des Griechentums wäre es das Aufkommen der unterdrückten mediterranen Völker (also der Unterschicht der griechischen Bevölkerung), das für den Ursprung der Bewegung haftbar zu machen sei. So in ‚Pythagoras und Orpheus', Zürich 1950, 14. 16.

Das Buch von H. Jeanmaire, Dionysos. Histoire du culte de Bacchus, Paris 1951, handelt eingehend über Orphisme et mystique dionysiaque (in Kap. 8, 332—416). Eigenartigerweise kümmert sich dieses Buch überhaupt nicht um Linforth. Es sticht seiner ganzen Anlage nach, wie jeder auf den ersten Blick sieht, von Linforth erheblich ab. Schon der Verzicht auf die streng philologisch-fachhistorische Form ist bezeichnend. Jeanmaire sucht eben seine Originalität hauptsächlich in der Verwertung prähistorisch-völkerkundlicher Forschungshilfen. Gerade zur Erklärung des orphischen Zentralmythus von der Zerreißung des Dionysos, mit dem die orphische Lehre von der Menschenentstehung so eng verbunden ist, rekurriert Jeanmaire auf rites de passage. Im übrigen denkt er nicht an eine mysterienhaft behütete Lehre in fest zusammengeschlossenen Vereinen. Man könne höchstens von einer gewissen einheitlichen Weiterleitung der orphischen Gedanken bzw. Mythen reden, die durch eine lose, nicht organisatorisch gebundene Gemeinschaft erfolgte, deren

Haupteinigungsmittel nur die Bücher waren. Die Schätzung dieser Bücher war es allein, was die Schüler des Orpheus von den Anhängern analoger Bewegungen unterschied. In diesen Büchern wurde aber nach der Überzeugung auch von Jeanmaire außer der orphischen Theo- und Kosmogonie vor allem eine Art Heilslehre vorgetragen, deren Kern der Dionysosmythus war. Er gab die Motivierung zu jener orphischen ‚Initiation' in eine Art aszetischer Lebensweise, die eine ‚Erlösung' vom ‚Titanischen im Menschen' bot, jener mythischen Vorstellung, die auch spätestens in hellenistischer Zeit, nach dem Zeugnis des Pindar aber wahrscheinlich schon viel früher, Anlaß zum Glauben an die Seelenwanderung und an eine Art von Wiedergeburt gegeben hat. Damit sind die drei Hauptpunkte bezeichnet, die uns in stereotyper Gleichartigkeit immer wieder begegnen und mit denen sich eine Stellungnahme zur Orphik demnach zu befassen hat.

Um ein zusammenfassendes Wort über die neue Forschungsmethode anzufügen: Die methodischen Grundsätze dieser Schule sind nicht deswegen sofort irrig, weil sie mutiger sind als das bei den klassischen Philologen und den aus ihren Reihen hervorgegangenen Religionshistorikern eingehaltene Verfahren. Obwohl man die neue Schule auf vielen schlecht begründeten Schlüssen und waghalsigen Hypothesen ertappen kann, muß man ihr doch auch den Vorsprung eines Blickes zugestehen, der an der Vertrautheit mit einem viel reicheren und doch verwandten Material geschult ist, das auch nach eigenen methodischen Gesetzen beurteilt werden darf. Es ist z. B. dieser Schule eigen, daß sie in der Zusammenordnung der Motive (wenn es sich etwa handelt um die verschiedenen Schicksale des Dionysos, als da sind seine Zerreißung und Verschlingung, seine Beisetzung in einem Grabe, von der Plutarch spricht, und seiner Erweckung im Frühling) mit einer gewissen Großzügigkeit vorangeht. Ein so vorsichtiges Urteil z. B. wie das von Nilsson (Gesch. d. gr. Rel. I 547f), wonach man eine Grabstätte des Dionysos, wie sie in Delphi beansprucht wurde, wohl mit der Auferstehung, aber nicht mit dem orphischen Mythus von der Zerreißung und Verschlingung des Dionysos durch Titanen und mit dem Ritus der Omophagie in Einklang bringen könne, wird man bei Vertretern dieser Schule selten finden. Sie sind viel schneller bei der Hand mit der Anerkennung der Zusammengehörigkeit der Motive.

Unter den Forschern, die sich offenbar wesentlich als Philologen und philologisch geschulte Historiker im alten Sinn des Wortes betrachten, hält vor allem Dodds Fühlung mit der modernen, ethnologisch interessierten Richtung, bis an deren Schwelle im Grunde doch auch schon Rohde vorgestoßen war. Dodds und Jeanmaire treffen sich mit Rohde und Kern in der Einordnung der alten Orphiker in die Reihe der Entsühner, Wundermänner und Ekstatiker, die, schon angefangen von der späten archaischen Periode, Griechenland durchwanderten. Neu ist, daß man jetzt diese Männer als unter dem Einfluß des nördlichen

Schamanismus stehend ansieht (Dodds, The Greeks and the Irrational 140f). Dodds wie Jeanmaire fußen dabei gleicherweise auf den Studien, die K. Meuli (Hermes 1935 377ff) veröffentlicht hat. Als geschichtliche Eröffnung des Zugangs der Griechen zum osteuropäisch-asiatischen Raum, wo der Schamanismus zu Hause ist, wird ihre Kolonisierung des Schwarz-Meer-Gebietes betrachtet. Die weitgehenden Folgerungen, die für die von dort ausgehenden Anstöße auf die Entwicklung der griechischen Seelenlehre gezogen werden (Anaxagoras' Lehre von einem selbständigen *νοῦς*), können hier außer Betracht bleiben. Der Glaube des Pythagoras an seine mehrfache frühere Existenz wird von Dodds als unmittelbar schamanistisch beurteilt; ebenso der bekannte Ausspruch des Empedokles (Fragment 117 Diels: „Ich war bereits einmal Knabe, Mädchen, Pflanze und flutentauchender stummer Fisch"). Wegen seiner Verknüpfung des Motivs der Seelenwanderung mit der Übung des Reinigungswesens ist Empedokles schon längst in die Nähe der Orphik gerückt worden (vgl. das Religionsgesch. Handb. des Verf. 120f). Neu ist nur der weitere ethnologische Horizont, in den alle diese geistesgeschichtlichen Erscheinungen jetzt eingeordnet werden. Dodds möchte übrigens auf minoische Einflüsse, die auch in dieser Periode auf Kreta noch fortlebten und bis nach Sizilien Wellen geschlagen hätten, als Erklärungsgrund der Kombination von ‚Puritanismus' und Schamanismus bei Pythagoras, Empedokles und der Orphik nicht verzichten.

Gruppe hatte von einer vorhomerischen orphischen Literatur geträumt, Ziegler räumt ihm bei P.-W. 1345 ein, daß ein Stück der Ilias wie die *Διὸς ἀπάτη* (= Ilias 14) und die orphische Theogonie von einer gemeinsamen Quelle abhängig seien. Auch eine solche Annahme wäre früher von manchem Philologen als phantastisch bezeichnet worden. Für den Hieros Gamos dieses Stücks der Ilias und für die Entmannungs- und Verschlingungsmotive der orphischen Theogonie bestreitet es heute niemand mehr, daß es sich hier um vorgriechische Motive handelt. Sie konnten darum in irgendeiner Form (wenn auch nicht vielleicht gerade in der schriftlichen) griechischer Mythographen oder Mythenspekulanten verfügbar sein — etwa von ihrer Vertretung in der hurritischen Sage her. Als erste unter den hurritischen Mythen bei Pritchard (Ancient Near Eastern Texts) liest man die Geschichte von dem Zwist zwischen göttlichem Großvater und Vater: der Vater verschlingt den Großvater und ‚wird' dadurch an drei Söhnen ‚schwanger' (ein androgynisches Motiv, wenn man will); die Söhne rächen den Großvater, indem sie den Vater entmannen. Das ist die grobe Urauflage des Mythus, den Hesiod nur unvollständig, die Orphiker aber vollständiger benützt haben. Bei Hesiod wird nur statt des Zeuskindes ein Stein von Kronos verschluckt, während die Orphiker vom Verschlingungsmotiv einen viel ‚numinoseren' Gebrauch machen, indem sie Zeus durch Verschlingung des Phanes zum Allgott werden lassen, den sie

dann in ihrem bekannten Hymnus feierten (Orph. Fr. 168 = p. 206 Kern, mit den christlichen Parallelen). Es scheint also, daß sie einen mehr unmittelbaren Zugang zu diesem übergriechischen Sagengut zur Verfügung hatten.

Es ist also heute bei dem Auftreten der Sagenmotive im Griechentum, ganz gleich in welchem Sonderbereich eine Sage aufscheint, sehr stark mit außergriechischen Rückverbindungen zu rechnen. Wenn nicht alles täuscht, liegen hier die Möglichkeiten für bedeutende Fortschritte im Verständnis der Orphik und aller verwandten Erscheinungen. Bloß muß der Weg mit viel mehr Vorsicht beschritten werden, als sie zur Zeit bei den Anhängern der ethnologischen Mythendeutung zu beobachten ist.

Die unseres Erachtens wertvollste Kombination völkerkundlich orientierter und philologisch-altertumskundlich begründeter Betrachtungsweise des orphischen Mythos ist die Studie ‚Die Trennung von Himmel und Erde' von W. Staudacher, die oben schon angeführt wurde. Es ist eine schlichte Tübinger Kriegsdissertation, aber eine auch von Nilsson, der sie in ‚Erasmus' 1 (1947) 593ff ausführlich gewürdigt hat, mit Ehren aufgenommene und für die eigene Darstellung der späten orphischen Kosmogonie verwertete Arbeit (vgl. Gesch. d. gr. Rel. II, 407ff). Auf ihre Einzelergebnisse kann hier nicht eingegangen werden. Dafür müßte das ganze Quellenproblem aufgerollt werden. Hier genüge soviel: W. Staudacher weist nach, daß die Orphiker bei aller Abhängigkeit von Hesiod auch volkskundliches Material aus dem gleichen Fundus verarbeitet haben, aus dem schon Hesiod geschöpft hatte, nämlich aus vorgeschichtlichen Sagenkomplexen, und daß sie das in einer diesem alten Gut gemäßeren Art getan haben als Hesiod. Es darf als gesichert gelten, daß wichtige Einschläge im Schöpfungsmythos sowohl des Hesiod wie der Orphiker in der vorgeschichtlichen rassischen und kulturellen Einheit ‚Indien, vorpolynesisches Ozeanien und Vorderer Orient' wurzeln, in deren Ausstrahlungsbereich nach den durch Wölfel weitergeführten Studien von Frobenius vor allem auch Weißafrika gehört. Auch die Erosgestalt ist vorhesiodisch und der Kronos des orphischen Mythos persisch (nach Staudacher näherhin aus dem Mithraskult). Duplikate der Idee vom Weltenei in anderen griechischen Sagen über Götterentstehung sind nicht, wie Kern meint, ein Beweis für den ursprünglich griechischen Charakter dieser Vorstellung.

Natürlich gewinnt durch diese Feststellung auch die These, die in der mythischen Figur des Orpheus die griechische Ausprägung eines in der Völkerwelt weit verbreiteten Typus sieht, den Typus des tierebezwingenden Sängers, an Glaubwürdigkeit.

Obwohl die vielen Sonderfragen, die sich um die mythische Person des Orpheus schlingen, absichtlich nicht um ihrer selbst willen hier mitbeachtet werden konnten, so sei doch auf folgendes noch aufmerksam gemacht. Wie Nilsson, Opuscula selecta II (Lund 1953) 636f ausführt, war schon im 5./6. Jahrhundert

die Volkstümlichkeit des Orpheus außerordentlich hoch, und sie ist weiterhin noch bedeutend gestiegen. Es ist nicht daran zu zweifeln, daß Orpheus ein Name war, der den aller andern mythischen Lehrer der Vorzeit bei weitem überragte und schließlich vollkommen verdrängte. Er führte den Ehrennamen ‚der Theologe'. Abwärts von der hellenistischen Zeit, für die eine antiquarische Vorliebe bezeichnend ist, galt jedenfalls Orpheus besonders viel. Das wird allein schon dadurch bewiesen, daß diese Zeit eine solche der Großproduktion ‚orphischer' Literatur gewesen ist. Die großen Philosophen wie Plato mußten jetzt natürlich von ihm abhängig sein, und wenn man in Verse, die unter seinem Namen umliefen, die eigene Lehre hineindeuten konnte, so galt das als die beste Legitimation für diese. Vgl. zu all dem Wilamowitz, Der Glaube d. Hellenen II (s. oben n. 3b).

Der Berichter muß im übrigen gestehen, daß ihm das dazu nötige umfassende Maß von Belesenheit in den antiken Autoren fehlt, um über die hier fälligen Generalurteile sich eine selbständige Meinung zu bilden und diese sehr positiv gerichteten Urteile gegen entgegengesetzte Äußerungen anderer Forscher abwägen zu können. Denn offenbar ist selbst manches, was man bei Wilamowitz und Nilsson im gleichen Atemzuge liest, nicht ganz mit dieser gewaltigen Hochschätzung des Orpheus zu vereinen. Es wird auch hier beides nebeneinander gestanden haben, die Hochschätzung und die Geringschätzung. Wenn man diese Zwiespältigkeit bei Plato vielleicht weniger herausmerken kann — seine Ironie geht eher gegen die orphischen Scharlatane als gegen Orpheus selbst — so sicher bei manchen christlichen Autoren wie z. B. Klemens von Alexandrien.

Wir fassen kurz zusammen.

Es handelt sich in der orphischen Frage — von einer solchen darf man ruhig reden — um eines der bedeutsamsten Probleme der antiken Religions- und Geistesgeschichte. Wie schon dieser kurze Umblick auf die Forschungslage erkennen läßt, macht jedenfalls das Verständnis des Wesens und Entwicklungsgangs der orphischen Bewegung zur Zeit ein Stadium regelrechter Verdunkelung und Unsicherheit durch. Man ist einerseits innegeworden, daß vieles an dem Geschichtsbild der Orphik, wie es auch angesehene Forscher wie O. Gruppe in seiner ‚Griechischen Mythologie und Religionsgeschichte' entworfen hatten, und selbst das lange Zeit fast als kanonisch geltende Bild von O. Kern über die ‚Sekte', bloße Konstruktion ist, die von den Quellen nicht gedeckt wird. Anderseits hat man aber noch keinen Ersatz für das bisherige Bild von der Orphik. Als Rohde mit seiner ‚Psyche' hervortrat und darin die große Breite und Tiefe einer von den staatlichen Kulten verschiedenen Unterströmung halb philosophischer, halb religiöser Art nachwies, die sich durch die Antike zieht, wurde das als eine wahre Entdeckung empfunden — trotzdem ähnliche Beobachtungen vorher schon längst gemacht worden waren; es sei (um von der Creuzerschule und von Bachofen zu schweigen, die beide schon diesen Tatbestand ins Auge gefaßt hatten) nur an Schriften wie die von E. v. Lasaulx, ‚De mortis dominatu in veteres' erinnert. Ohne Frage bezeichnet der Name Orpheus und was mit ihm zusammenhängt, nur einen Teil dieser Strömung. Außer anderen Erscheinungsformen des Mysterien-

wesens gehören auch solche der Philosophie (Pythagoreertum), des volkstümlichen Sühnewesens und ähnliches mehr ihr an, und auch in der Dichtkunst, besonders in der dramatischen, hat sie tiefe Spuren hinterlassen. Gerade weil das, was man mit dem Namen ‚Orphiker' in der Antike in Verbindung gebracht hat, zu einem großen Teil Literatur gewesen ist (was von den andern Mysterien durchaus nicht gilt), verkompliziert sich die orphische Frage sofort, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Mit welchem Ernst standen die Männer, die Schriftwerke unter dem Namen des Orpheus ins Volk warfen, persönlich hinter den Anschauungen, die sie in diesen Büchern vertraten? Hat es Gruppen von Menschen gegeben, die sich als Orphiker zusammenschlossen, und welches waren die Bindemittel, die sie zusammenhielten? Der eben vorgelegte Bericht über den Forschungsgang hat gezeigt, daß in dieser Unterfrage die Meinungen am weitesten auseinandergehen. Es kommt nicht allein die Frage der qualitativen Einschätzung eines solchen zu Gruppen zusammengeschlossenen Orphikertums in Betracht (also die Frage der Berechtigung von so anspruchsvollen Benennungen, wie schon Rohde sie gebrauchte, und die dann Kern mit noch stärkerem Nachdruck akzentuierte, wie orphische Sekte, orphische Kirche, orphisches Dogma, orphische Religion). Es ist auch ein mehrteiliges quantitatives Urteil, über dessen Berechtigung man sich Rechenschaft geben muß: Seit wann, in welcher Stärke und an welchen Plätzen bestanden orphische Vereine oder Gruppen? Haben sie sich, wenn sie schon in früher Zeit nachweisbar sein sollten, durch die hellenistische Zeit bis in spätere Jahrhunderte behauptet? Sind Unterbrechungen und ein Neuaufleben der Bewegung anzunehmen? — Zum einzelnen:

1. Es läßt sich jetzt schon sagen, daß jene qualitative Bewertung der Orphik, für die die hohen Titel wie ‚Kirche', ‚Religion' (mit ‚Dogma' und ‚Bibel') gewählt wurden, als geschichtsfremd erwiesen ist. Als solche galt sie aber einer maßvolleren Richtung der Forschung schon immer. In vielen andern Punkten bleibt nach wie vor großer Spielraum für die Meinungsbildung.

2. Auf Grund dessen, was Linforth über den sehr weitmaschigen Sinn der Bezeichnung von Literaturwerken als ‚orphisch' festgestellt hat, muß man wohl urteilen, daß auch die von dem ältesten Sammler für einzelne Stücke schon vorgefundene oder auch von ihm selbst gewählte Benennung des Ganzen als ‚orphisch' nichts über deren tatsächliche Verwendung in einer orphischen Kult-Gemeinde besagt. Dies vor allem deswegen, weil Orpheus mit so vielen Mysterien in Verbindung gebracht wurde.

3. Wie unsicher die Quellenbeurteilung geworden ist, zeigt die eine Beobachtung: Nach Linforth würden Texte wie jener, den Kern als den allerwichtigsten an die Spitze der *fragmenta veteriora* gestellt hat, nämlich Aristophanes, Vögel 690—702, und das ebenso wichtige Hypsipyle-Fragment des Euripides (= fr. LVII v. Arnim [vgl. Kern, O. F. 2, p. 81]), glatt auszuscheiden haben. Kein einziger Platotext, der bis jetzt als Quelle für die Wieder-

gewinnung der orphischen Anschauungen betrachtet wurde, hat bei Linforth Gnade gefunden.

4. Über diese Fragen dürfte im Laufe der Zeit eine Einigung zustande kommen. Die Ursprungsfrage hingegen wird wohl nie ganz zur Ruhe kommen. Es fließen zu viele grundsätzliche Vorfragen mit ein. Gruppe hatte, wie schon der Titel seines ersten großen Werkes (Gr. Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen) zeigte, ganz allgemein den Orient (für die Orphik im besonderen auch Vorderasien) für einen Hauptspender religiöser Motive an die Griechen gehalten, und Guthries eigene Darstellung zeigt, daß er auf Grund dieser Arbeitshypothese von Ost-Einflüssen auf die Orphik wichtige Zusammenhänge gesehen hat; vgl. seine Nachweise vorderasiatischer Rückverbindungen der orphischen Demetersage, wie sie bei Klemens von Alexandrien und im bekannten Berliner Papyrus bezeugt ist und sich von der Sagenversion des homerischen Demeterhymnus klar unterscheidet.

Die Differenzen bezüglich des ältesten Entwicklungsbildes der griechischen Religion als Ganzes, ja der Religion überhaupt, und gleichzeitig hinsichtlich der psychologischen Deutung des religiösen Phänomens sind bei den verschiedenen Gruppen von Gelehrten so tief, daß noch viel Zeit vergehen dürfte, bis in diesem Stück, das bei der Orphik ganz besonders verzwickt liegt, auch in Sachen der Orphik ein vermittelnder Weg gefunden ist. Die Sperrmauern, die unser Wissen um das Griechentum gegenüber den umgebenden frühen und (räumlich gesehen) fernen Kulturen so lange abgeschlossen haben, sind in den letzten Jahren in überraschend schnellem Tempo ins Wanken gekommen und zum Teil schon eingestürzt. Wagemutige, intuitiv veranlagte Köpfe überbrücken durch kühne Hypothesen, die sich an der Prähistorie und Völkerkunde orientieren, die großen Lücken, die den geschichtlichen Zusammenhang des frühen historischen Griechentums mit den prähistorischen Stufen noch recht undeutlich machen, durch gewaltsame Konstruktionen. Aber der kühne Forscherblick gewahrt doch manchmal auch Dinge, an denen der nüchterne, überwiegend philologisch geschulte Religionshistoriker allzu leicht achtlos vorübergeht.

Es ist z. B. mindestens sehr interessant zu sehen, wie Kerényi das Wolfmotiv in ziemlicher Dichte in zwei hochaltertümlichen altgriechischen Mysterienkulten nachweisen kann und sich auf Grund von Angaben, die eine Fühlungnahme dieser Mysterien mit der Orphik und ihrer Lehre beglaubigen und als solche schon längst anerkannt sind, einen Weg bahnt, um den Charakter primitiver Jugendinitiationen (deren Nachleben an jenen besonders archaischen Mysterien anzuerkennen man nicht ungern geneigt sein wird) auch auf die Orphik auszudehnen. Selbst mit dem störenden Moment, daß Orpheus in der Legende freundschaftlich zu Apollo und feindlich zu Dionysos gestellt ist, wird er ganz gut fertig, denn Wölfe „gehörten nicht nur mythologisch als Ausdrucksform und Attribut zum Apollon" (66).

Reichlich viel mutet freilich Kerényi unserer Phantasie zu, wenn er die orphische Kosmogonie, als deren Quellenbeglaubigung er außer Aristophanes' Vögel (693ff) auch ein Melanippe-Fragment des Euripides (= fr. 484 Nauck) anerkennt, als mythische Darstellung eines Weltanfangs bezeichnet, „den die

Initianden im Wald bei Vollmondnacht erlebten". Es paßt zu diesem Optimismus, wenn Kerényi annimmt, daß Eros, wie er ja Hesiod schon bekannt ist, auch in einem „der verschollenen ältesten orphischen Hymnen überhaupt zuerst aufkam". Einstweilen sind wohl die meisten Forscher (auch Staudacher) der Ansicht, daß die Erosgestalt ihren griechischen Heimatsitz in dem böotischen Thespiä hat. Offenbar muß ihr dortiges Wesensbild (über dessen nähere Gestalt wir vollkommen im Unklaren sind) die Unbestimmtheit und Weite gehabt haben, die seine Ausformung im Sinne der Orphiker und vor allem Platos ermöglicht hat, durch dessen Einbau in das ganze Weltbild sie zu so ungemeiner Nachwirkung aufgestiegen ist.

Wir wissen noch gar nicht, welche Überraschungen die fortschreitende Entzifferung der altkretisch-minoischen Täfelchen bringen wird, von denen ein Typ, die Schrift B, jetzt gelesen werden kann. Die Feststellung, daß Dionysos darin vorkommt, nennt V. Ehrenberg in seinem Bericht „Griechische Urkunden des zweiten Jahrtausends v. Chr." (Hist. Zeitschr. 180 [1955] [1—13] 11) die wohl aufregendste Entdeckung, warnt aber gleichzeitig vor allzu weitgehenden Schlüssen, als ob damit sämtliche Erkenntnisse von E. Rohde und anderer Forscher über die thrakische und asiatische Heimat des Kults umgestürzt seien. Auf jeden Fall erhält dadurch die Forschungsrichtung, die den kretischen Dionysos stark als Ausgang des orphischen Mythos ansieht, eine nicht zu verachtende Verstärkung ihrer Unterlagen. Doch wird der Fortschritt des historischen Entwicklungsgangs der Orphik nach wie vor abhängen von der genaueren Überprüfung der Tragweite der literarischen Einzelzeugnisse, die zu erfolgen hat mit jener maßvollen Kritik, für die soeben E. des Places in seiner Behandlung der Orphik im Rahmen des Teils über die griechische Religion in „Hist. des religions", herausgeg. von M. Brilland und R. Aigrain III (Paris 1955), als Vorbild angeführt werden kann.

Es erübrigt noch eine Seite der Frage. Der theologische Belang einer Beschäftigung mit dem Forschungsgebiet der Orphik wurde oben zu Eingang auch aus dem Interesse der Kirchenväter an dem Stoff begründet. Nur gelegentlich konnte unser Bericht diese Seite der Auseinandersetzungen mitbeachten. An Einzelarbeiten seien wenigstens genannt: Zur bekannten Stelle vom Rad der Geburt Jak 3, 6 G. Kittel, Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum, Stuttgart 1926, 141—68. Zur orphischen Wiedergeburtslehre und ihrer Beziehung zur christlichen Wiedergeburt J. Dey, *Παλιγγενεσία*. Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit 3, 5 (Münster 1937); J. Hackett, Mystic Re-birth. St. Paul and Orphism: Irish. Eccl. Record 61 (1943) 232—45; R. T. Murphy, Orphism and the NT: The Cath. Bibl. Quat. 8 (1946) 36—51.

Es ist bekannt, daß in der christlichen Antike selbst eine gewisse Zwiespältigkeit in der Beurteilung der Orphik sichtbar ist, die allerdings am meisten aufscheint an der gegensätzlichen Bewertung der mythischen Orpheusgestalt. Derselbe Klemens von Alexandrien, der einmal, und zwar zu Beginn des Protreptikus, diese Gestalt (aber neben andern wie Amphion und Arion) in positivem Sinn als Sinnbild Christi benützen kann (womit er sich an die Seite

der vielen altchristlichen Darstellungen von Christus unter dem Sinnbild des Orpheus stellt), hat auch das vernichtende Urteil über Orpheus als den großen Verführer der Menschen zu dem ihm besonders widerwärtigen Mysterien-Götzendienste hingestellt (und zwar bezeichnenderweise fast sofort anschließend an jene lobende bzw. richtiger neutrale Erwähnung des Orpheus, nämlich Protr. I, 3 = testim.151 Kern; dazu Linforth, The arts 248f). — Diese zwiespältige Stellungnahme setzt sich bis heute fort. Die scharf ablehnende Bewertung der Orphik im Stil der großen Masse der Kirchenväterzeugnisse hat jüngst mit großem Mut A. Vykopal erneuert in seinem Buch ‚Jesus Christus Mittelpunkt der Weltanschauung' I. Von Orpheus zur Zinne des Tempels (dem Verfasser leider nur bekannt aus einer Anzeige von E. Stakemeier: Theologie u. Glaube 43 [1953] 453 und von E. Coreth: ZkTh 76 [1954] 105f).

Die Aufhöhung des religiösen Gehaltes des orphischen Mythus findet sich, wie sich gezeigt hat, sehr oft verbunden mit der Behauptung eines tiefen Verschuldetseins Pauli (so bei Macchioro und Reinach) oder wenigstens der Kirchenväter (so Kern) gegenüber der orphischen Strömung. Man kann aber auch gelegentlich eine von solchen geschichtsfremden Verknüpfungen freie Sicht eines positiven Verhältnisses der Orphik zum Christentum antreffen, die in ihrem Optimismus das gesunde Maß nicht ganz einhält. Einer der achtungswertesten Versuche dieser Art sei anschließend gewürdigt.

5. Die Überbewertung der Orphik als *praeparatio evangelica*. Ein dänischer protestantischer Pfarrer, A. P. Dahl, hat lange Jahre seines Lebens über die Stellung der Orphik in der Gesamtentwicklung der griechischen Geistes- und Religionsgeschichte nachgesonnen und ist dabei (‚Från Homer till Orfeus')[3] zu einem fraglos allzu optimistischen Ergebnis gekommen. Dies schon deshalb, weil er von einer maximalistischen Rekonstruktion der Orphik ausging, wie sie in den Jahrzehnten seiner Studien in der Wissenschaft wie in der öffentlichen Meinung die Oberhand hatte (wegen der führenden Stellung von E. Rohde und O. Kern in der Beurteilung der Orphik gegenüber der umgekehrt ausgerichteten minimalistischen Gesamtausdeutung des Quellenbefundes). Wenn man dieses allzu optimistische aus den Voraussetzungen von Dahl in Abzug bringt und darufhin auch aus seinen Folgerungen das Übertriebene ausklammert, bleibt vielleicht immer noch ein wahrer Rest, der es wert ist, beachtet zu werden. So lange die Forscher sich noch nicht einig sind über die orphische Überlieferung und infolgedessen auch noch sehr weit entfernt davon sind, eine sichere Rekonstruktion der orphischen Anschauungen zur Zeit ihrer Hauptperioden bieten zu können, ist es natürlich moralisch unmöglich, die Abstriche genau abzugrenzen, die man an Dahls Ergebnissen machen müßte, um sie mit der geschichtlichen Wirklichkeit in Übereinstimmung zu bringen. Es sei hier das Wesentliche aus den abschließenden

[3] Kopenhagen 1940.

Bemerkungen von Dahl (S. 269—73) auf Grund einer Übersetzung, die ich einem Mitbruder verdanke, zur Kenntnis gebracht.

Nach einem Blick auf den Unterschied der Orphik von Homer, der das Leben als ein Festgelage und ein Kampfspiel betrachtet habe, und gegenüber dem ‚erdgebundenen und rauhen' Hesiod versucht Dahl eine Abgrenzung der Orphik gegenüber Eleusis und den Dionysosmysterien. Er idealisiert ohne Frage hier schon, d. h. er holt aus den geschichtlichen Unterlagen für diese Mysterien nur das heraus, was man bei aller optimistischster Auslegung, die sich zudem mit allgemeinen Linien begnügt, entnehmen kann. Wenn man alles mythische Beiwerk aus den orphischen Lehren fortnimmt oder vielmehr diesen mythischen Rahmen auffüllt mit Ideen, deren eigentliche Prägung doch nur aus dem Christentum stammt, m. a. Worten, wenn man das Unfertige und Widerspruchsvolle der orphischen Gedanken von der höheren Warte des Christentums aus ergänzt bzw. heilt, kann man leicht aus der Orphik eine hochwertige Religion und eine weitgehende *praeparatio evangelica* gewinnen. Ein solcher Versuch ist nicht schlechthin zu verurteilen. Man kann sich darauf berufen, daß man die in der Orphik liegende Tendenz unterscheiden muß von den konkreten mythischen Formen, in denen man sie zum Ausdruck gebracht hat. Die Tendenz kann auf einer weit höheren Ebene liegen als das mythische Ausdrucksmaterial, das zu ihrer konkreten Gestaltung dem Menschen der Frühantike, aus der die wesentlichen Gedanken der Orphik stammen, zur Verfügung stand. Da schon die frühen Orphiker, wie schon bemerkt wurde, dem Mythus gegenüber insofern eine selbständige Stellung einnahmen, als sie sich betont in Gegensatz zu der damals gültigen Form des Mythos, der homerisch-hesiodischen, gesetzt hat, kann man bei ihnen, trotzdem sie selbst wieder zu einer neuen mythischen Einkleidungsweise für ihre Gedanken gegriffen haben, doch das Vorhandensein einer gewissen Distanz gegenüber ihrem eigenen Mythos voraussetzen. Das bedeutet: Wenigstens bei den hellen Köpfen unter den Orphikern kann die Überzeugung vorgewaltet haben, daß die allgemeinen Gedankenlinien der orphischen Gesamtanschauung allein Wert besäßen. Gewiß hatte man dann nur mehr etwas Vages in der Hand. Aber, wenn wir uns jetzt einmal ganz kurz und obenhin die Möglichkeiten vergegenwärtigen wollen, die eine solche Einstellung der Gnade Gottes darbot, die auch an ganz schwache Ansätze anzuknüpfen bereit war (und immer bereit ist), um die Seelen für die Offenbarungswahrheit zu disponieren — sofern die Ansätze eben für ihre Absichten wirklich brauchbar, d. h. in ihrem Kern gesund und edel sind, so ist wohl zu sagen, daß der Befund für die Orphik nicht aussichtslos stand. Hören wir nun Dahl.

Die dionysische Bewegung lehrte, daß der Mensch durch Sichselbst-Vergessen und Selbsthingabe sich vereinigen könne mit dem Ewigen, daß er die Grenze zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen überschreiten könne. Aber dann kam Orpheus

und sammelte die zersprengten Bruchstücke, er veredelt und vertieft den Wahrheitsstrahl, der sich in der Dionysosbewegung fand. Beide wollen dasselbe Ziel erreichen: Vereinigung mit dem Ewigen, aber auf verschiedenen Wegen. Gegenüber dem Dionysischen: „Du kannst dich vereinigen mit dem Ewigen durch einen leichten Weinrausch und die Selbstvergessenheit und den höheren Schwung von Gedanken und Seelenleben, den diese bringen!" setzt Orpheus sein Prinzip: „Die Gemeinschaft mit dem Ewigen erreicht man durch Reinheit und Enthaltsamkeit!" Nach Dahl hat Orpheus (natürlich wird man den Namen nur symbolisch nehmen) „beigetragen, die Mystik aller Zeiten zu formen", so wahr der Grundgedanke der Mystik ist: „Werde rein, so ist auch Raum in deiner Seele für das Göttliche". — Es ist das freilich eine sehr weitherzige Definition der Mystik, und sie kommt im Grunde auf eine letztlich unverlierbare religiöse Ur-Einsicht des Menschen hinaus, die in dieser Allgemeinheit wohl auch der homerische Mensch unterschreiben könnte. Am Kernpunkt, der Notwendigkeit einer sittlichen Reinigung, hat die Orphik wenigstens so gründlich vorbeigesehen wie Homer. Das hat Dahl nicht recht beachtet, obwohl er weiter unten feststellt, daß erstens die Orphik keine positiven Antriebe zum Guten darbot, und daß zweitens ja auch der orphische Schuldbegriff nicht mit der Notwendigkeit der Vergebung rechnete.

Richtig dürfte folgender Unterschied zwischen Dionysoskult (also durchaus nicht bloß D.-Mysterien!) und Orphik von Dahl gesehen sein: „Dionysos lehrt den Menschen einer Stimmung nachzuhängen, die ins All hinübersinkt, wobei die Seele eine Vereinigung mit dem Ewigen zu erfahren glaubt; aus den Träumen und Grübeleien des Orpheus entwickeln sich feste und klare Gedanken über den Ursprung der Seele, ihre Aufgabe im irdischen Leben und ihre Rückkehr in den göttlichen Ursprung. Die Dionysosmystik gibt sich Stimmungen hin; die des Orpheus ergreift auch den Gedanken und erreicht dadurch tiefere Lagen in der Menschenseele". Der Dionysosbewegung ist „das Ewige etwas Zeitloses, ein seelisches Jetzt, ein Strahl von Licht und Seligkeit, der über die Seele fällt, aber bald wieder verschwindet. Für Orpheus ist die Ewigkeit ein Zustand nach dem Tod ... ein furchtbarer Gedanke, wenn der Mensch nicht befreit wird vom ‚Rad der Geburten', wenn aber die Gottheit den Menschen erlöst, ein tröstender Gedanke".

Mit einem weiteren Einschlag von Idealisierung konstruiert Dahl auch ‚eine innere Verwandtschaft' zwischen Orpheus und Plato, der im Phaidon die Ewigkeit als einen nachirdischen Zustand schildert, im Symposion aber als ein Erlebnis, dessen der Mensch schon hier auf Erden teilhaft werden kann, wenn er ‚die Schönheit in sich selbst' sieht. Auch hier besteht aber eine Übereinstimmung nur in einer allerletzten Gemeinsamkeit, während in der konkreten Vorstellung über das ‚Göttliche im Menschen' ein abgrundtiefer Unterschied obwaltet. Der Orphiker glaubt das Göttliche durch die materiellen

Überreste vermittelt, die die verbrannten Titanenleiber für die Entstehung des Menschen bereitgestellt hatten. Plato versteht unter dem Göttlichen die Welt seiner geistigen Ideen.

Der Unterschied zwischen orphischer Heilsgewißheit und der vom Herrn (Jo 5, 28f) festgestellten Lebenspräsenz und Gerichts-Entnommenheit des Christusgläubigen, die Dahl allen Ernstes in der Orphik schon vorweggenommen glaubt, braucht für einen einigermaßen unterrichteten Theologen kaum bezeichnet zu werden. — Wenn Dahl als ein besonderes Verdienst der Orphik bucht, daß sie das Schuldgefühl bei den Griechen vertieft und dadurch auch auf die Lebensführung vieler Menschen Einfluß gewonnen habe, die nicht Orphiker waren, so kann man auch hier das mit diesem Positivum untrennbar verbundene Mißverdienst kaum ablösen, das in der Rückführung der Schuld auf einen rein physischen Befund liegt. Die moderne Unkenntnis der christlichen Offenbarung läßt sehr viele Gelehrte, die den orphischen Urschuldgedanken mit der Erbsünde des christlichen Dogmas vergleichen, die Tatsache übersehen, daß die letztere zwar ein *peccatum naturae*, aber doch in einem Willensakt des Stammhauptes begründet ist, das als solches die Verantwortung für das ganze Geschlecht übernommen hatte. Auf dieser Solidarität zwischen dem ersten Adam und seinen Nachkommen beruht die Möglichkeit und Wirklichkeit der Erbsünde, wie umgekehrt auf dem Solidarismus des zweiten Adam mit den Menschen der Plan und das Werk der Erlösung gründen.

Es ist immer so: Eine religionsgeschichtliche Erscheinung, die bei viel gutem Willen als *praeparatio evangelica* wirken kann, kann eben wegen der Wahrheitselemente, die sie (wenn auch nur keimhaft) enthält, auch von der Suche nach der vollen Wahrheit abhalten und an den Irrtum binden. Diese Gefahr verstärkt sich, wenn die Wahrheitselemente in ihr so allgemeiner Art sind, daß sie sich leicht in einem Sinne ausbauen lassen, der den christlichen Lehren, denen sie zunächst verwandt scheinen, geradezu entgegengesetzt ist. Eben dazu bot die Orphik den späten Neuplatonikern eine von ihnen reichlich ausgenützte Gelegenheit. Sie benützten die Anklänge der Orphik an eine Urschuld wie so manches andere, vor allem die darin gegebenen Ansätze zu einer Art Monotheismus, um die Orphik gegen das Christentum auszuspielen — wie sie das aber auch mit anderen Bestandteilen des spätantiken Religionsgemenges unternahmen (manches darüber im Schluß-Teil des 2. Bandes von Nilssons Gesch. d. griech. Rel.). Wenn man die Sache von dieser Seite aus betrachtet, kann man schließlich sogar mit einem gewissen Grund zu einem Ergebnis kommen, wie es jüngst A. Vykopal in seinem oben genannten Buch ‚Jesus Christus Mittelpunkt der Weltanschauung' I. ‚Von Orpheus zur Zinne des Tempels' zu begründen gesucht hat: Die Orphik ist eine satanische Parodie der Erlösung (im Sinne des Gedankens der Väter von dem antizipierten dämonischen Plagiat) und somit als Hauptfeindin des Christentums zu werten.

Was das von Dahl vielleicht am meisten bewunderte Lehrstück der Orphiker angeht, ihre Anerkennung der gemeinsamen menschlichen Sündhaftigkeit, so wird man vielleicht sogar sagen dürfen, daß in dieser Frage die großen Tragiker wie Aischylos (etwa in seiner Ödipustrilogie), auch wenn sie sich schwer taten, die Individualschuld vom Geschlechterfluch abzulösen, teilweise wenigstens tiefer gesehen haben als die Orphik. Bei Ödipus und Sophokles ist die Schuld wenigstens immer innerhalb des Geschlechtes, das sie vererbt, selbst grundgelegt (zu den Werten ihrer Dramen überhaupt für das hier in Frage kommende Gebiet der Berührung mit dem Christentum im ganzen vgl. Gregorianum 35 [1954] 47). — Jedenfalls dürfte schon der Vergleich der orphischen ‚Schuld'-Gedanken mit denen der Tragiker zeigen, daß die bei Kern und seit Kern auch bei andern übliche Verbeugung vor der besonders überlegenen Stellung der Orphik innerhalb der griechischen Geistesentwicklung Gefahr läuft, auf Kosten von Tatsachen zu gehen, die jedem Humanisten teuer sind.

Es ist übrigens die Frage, ob das rituell-asketische Formengut des ‚orphischen *βίος*' überhaupt vom Gedanken der Schuld-Sühne aus verstanden werden will und nicht eher bloß im Sinne der Beseitigung bzw. Fernhaltung physischer, sogar materiell vorgestellter Seinsschäden gemeint ist. Durch Linforths Kritik ist der einzige Text der *Fragmenta veteriora* von Kern, in dem von Schuld gesprochen wird und der nach bisher ziemlich anstandslos angenommener (und wie gleich hinzugefügt sein soll, trotz Linforth auch heute noch von ernsten Forschern festgehaltener) Auffassung auf die orphische ‚Seinsschuld' bezogen werden kann, hinsichtlich dieser seiner Beziehung doch in seiner Sicherheit empfindlich erschüttert. Es ist das bei Plato, Menon 81 B — C, in die Begründung der Anamnesis-Lehre einverwobene Pindarzitat (= Fr. 133 Bergk), worin von einem *παλαιὸν πένθος* gesprochen wird, dessen *ποινή* Persephone annimmt (vgl. dazu Linforth, The arts, 345—50; und als Versuch einer Widerlegung der Bedenken von Linforth gegen die orphische Deutung dieses *πένθος* als Schuld eine kritische Stellungnahme von A. D. Nock dazu).

MESSERKLÄRUNG UND KOMMUNIONTRAKTAT — WERKE ALBERTS DES GROSSEN

Von Hans Jorissen, Münster i. W.

In zwei kurz aufeinanderfolgenden Veröffentlichungen hat P. Albert Fries C. Ss. R. zur Echtheitsfrage der dem Albertus Magnus zugeschriebenen mariologischen[1] und eucharistischen[2] Schriften Stellung genommen. In Anbetracht der Kölner Neuedition der Werke Alberts des Großen kommt diesen Untersuchungen eine besondere Aktualität zu. So überzeugend jedoch Fries die Unechtheit der mariologischen Schriften nachweisen konnte[3] — im einzelnen sind allerdings einige Verbesserungen anzubringen —, so müssen andererseits die Bedenken und Einwände gegen die Echtheit der eucharistischen Traktate De mysterio missae und De corpore Domini[4] Widerspruch hervorrufen[5].

Diese beiden Schriften sind innerlich zu einem Doppeltraktat verbunden. Sie wollen nach dem Zeugnis des Verfassers keine streng wissenschaftlichen Abhandlungen bieten[6], sondern vor allem der Erbauung und Frömmigkeit dienen. Trotzdem gehen die Darlegungen in ihrer theologischen Tiefe und Spekulation oft weit über das hinaus, was man für gewöhnlich von einem Erbauungsbuch erwartet[7]. Der Verfasser erweist sich dadurch

[1] A. Fries, Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften (Beiträge z. Gesch. d. Philos. u. Theol. des Mittelalters XXXVII, 4), Münster i. W. 1954.

[2] A. Fries, Meßerklärung und Kommuniontraktat keine Werke Alberts des Großen?: Freibg. Zeitschr. f. Philos. u. Theol. 2 (1955) 28—67. — Im folgenden abgekürzt: Fr.

[3] Vgl. die Besprechung von Fr. Pelster S. J., Zwei Untersuchungen über die literarischen Grundlagen für die Darstellung einer Mariologie Alberts des Großen: Schol. 30 (1955) 388—402.

[4] Im folgenden durch die von A. Kolping benutzten Kürzel bezeichnet: MM = De mysterio missae; CD = De corpore domini. — Druckausgaben: Jammy (Lyon 1651), Bd. 21 c, 1—92 (MM); Bd. 21 d, 1—139 (CD). — Borgnet, Bd. 38 (Paris 1899), 1—165 (MM); 191—432 (CD). Wenn die Borgnet-Ausgabe zitiert wird, ist für MM und CD nur die Seitenzahl angegeben. — — Herr Univ.-Prof. A. Kolping, der die beiden Werke in der Ed. Coloniensis edieren wird, hatte die Freundlichkeit, die wichtigsten der hier zitierten Texte auf ihre hss. Grundlage hin zu prüfen. Die geprüften Texte sind jeweils durch ein *K* kenntlich gemacht.

[5] In dem oben zitierten Aufsatz hat Fr. Pelster anhangweise zu der These von Fries ablehnend Stellung genommen (S. 401f), ohne allerdings auf Einzelheiten einzugehen. — A. Kolping, Die Drucke der Albert dem Großen zugeschriebenen Meßerklärung: Freibg. Zeitschr. f. Philos. u. Theol. 2 (1955) 197f Anm. 2, hat in einer kurzen Stellungnahme schon einige Unterschiede und Gegensätze, die Fries als Beweis für seine These anführt, ausgeräumt.

[6] MM tr. 3 c. 23 n. 3 (165 b). — CD d. 6 tr. 4 c. 3 n. 4 (432 b). — Vgl. noch MM tr. 2 c. 9 n. 12 (66 b); ebd. c. 10 n. 12 (74); ebd. tr. 3 c. 20 n. 10 (155 b). — J. de Ghellinck S. J., En marge de l'explication du ‚Credo' par Saint Albert le Grand: Studia Albertina (Festschrift für B. Geyer; Beiträge, Suppl. IV), Münster i. W. 1952, 149f.

[7] Vor allem CD dist. 3 und 6, die allem Anschein nach der Niederschlag von Disputationsquästionen sind. — Vgl. A. Kolping, Die Drucke 205 Anm. 4. — De Ghellinck, L'explication du ‚Credo': Studia Albertina 151f.

als ein Theologe von Rang und zugleich als ein Mann von tiefer Frömmigkeit[8]. Vor allem der Traktat De corpore Domini gehört nach dem Urteil Grabmanns „zu dem Schönsten, was über diesen erhabenen Gegenstand je geschrieben ist", und hat auf die aszetische und mystische Literatur des späteren Mittelalters einen starken Einfluß ausgeübt[9].

Beiden Schriften ist ein unverkennbar starkes albertinisches Gepräge eigen, das bis auf Fries nie einen Zweifel an ihrer Echtheit hat aufkommen lassen[10]. Darüber hinaus wurden sie bislang in einer unangefochtenen, bis in die Lebenszeit Alberts hinabreichenden Tradition dem Albertus Magnus zugeschrieben[11]. Fries versucht nun, aus rein inneren Gründen diese äußerst gute Bezeugung der Autorschaft Alberts zu entkräften. Er glaubt nämlich, literarische Abhängigkeit der Traktate von sicher echten Werken Alberts, sowie — und das ist das entscheidende Argument — eine Reihe schwerwiegender Unterschiede und Gegensätze zur Lehre Alberts feststellen zu können, die dessen Autorschaft ausschließen. Demnach läßt sich das Ergebnis seiner Untersuchungen so zusammenfassen: Erstens, das albertinische Gepräge des Doppeltraktates reicht nur so weit, wie literarische Abhängigkeit vorhanden ist. Zweitens, die Lehrgegensätze und Lehrunterschiede müssen zur Annahme eines von Albert verschiedenen Verfassers führen.

In der hier vorgelegten Stellungnahme, die nur auf die inhaltliche Seite der Echtheitsfrage Bezug nimmt, sollen die von Fries vorgebrachten Argumente einer kritischen Prüfung unterzogen werden. Es erweist sich dabei als notwendig, den Texten selbst möglichst weitgehend Raum zu gewähren.

I. Das Selbstzeugnis des Doppeltraktates

Meßerklärung und Kommuniontraktat enthalten eine Reihe von Verweisstellen, in denen der Verfasser auf eigene Werke Bezug nimmt. „Dabei werden solche Schriften genannt, wie Albert sie tatsächlich verfaßt hat" (Fr. S. 35). Der methodisch richtige Ansatzpunkt für die Lösung der Verfasserfrage scheint u. E. deshalb darin zu liegen, die Selbstzitationen auf ihre Verifizierbarkeit in den entsprechenden Werken Alberts zu prüfen. Wir beginnen mit einer Stelle des Kommuniontraktates.

1. Weitgehende Vergleichsmöglichkeiten mit Werken des Albertus Magnus bietet der Verweis CD d. 6 tr. 2 c. 1 n. 17 (384 b-*K*): *Et haec omnia iam a nobis valde probata sunt in scientia de sensu et sensibili.*

[8] A. Lang, Das Corpus Christi verum im Dienste des Corpus Christi mysticum: Div. Thom. (Fr.) 10 (1932) 256ff.

[9] M. Grabmann, Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben. Mittelalterliches Geistesleben 2. Bd. München 1936, 356. 372f.

[10] Fr. Pelster S. J., Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen (Ergänzungshefte z. d. Stimmen der Zeit, 2. Reihe: Forschungen 4), Freibg. i. Br. 1920, 173.

[11] Zur handschriftlichen Überlieferung vgl. A. Kolping, Die Drucke. — Derselbe, Eine Abbreviation der Albert dem Großen zugeschriebenen Meßerklärung: Schol. 31 (1956) 1. Heft.

Fries meint, daß offenbar an einen Teil der „Parva naturalia" gedacht sei. Ungewöhnlich sei aber nach dem Sprachgebrauch Alberts *sensibili* statt *sensato*. Andererseits handele es sich hier auch nicht um eine eigentliche Selbstzitation; denn mit *scientia* bezeichne Albert eher ein Wissensgebiet als ein Werk. Sollte aber doch auf eine bestimmte Stelle in De sensu et sensato verwiesen werden, so sei dieser Hinweis in Alberts Kommentar nicht zu verifizieren (Fr. 35f).

Fries ist zuzugeben, daß Albert mit *scientia* meist nicht ein bestimmtes Werk, sondern eher ein Wissensgebiet bezeichnet[12], wenn auch der Unterschied zwischen *scientia* und *liber* nicht immer streng durchgeführt wird. Unrichtig ist aber, daß der Sprachgebrauch *sensibili* statt *sensato* für Albert ungewöhnlich sei. Das mag zwar gelten, soweit er die Aristoteles-Schrift bzw. seinen Kommentar De sensu et sensato zitiert[13], sonst aber gebraucht er beide Termini promiscue[14]. Auch die Ausdrucksweise „*sensus et sensibile*" (statt *sensatum*) oder „*de sensu et sensibili*" (statt *sensato*) kann man bei Albert mehrfach feststellen[15].

Über diese allgemeinen Hinweise hinaus läßt sich eine nähere Bestimmung des oben genannten Verweises CD d. 6 aus dem — weiter unten wiedergegebenen — Kontext gewinnen. Zur Klärung der Frage, wie die Akzidentien nach der Wandlung fortbestehen[16],

[12] Außer den von Fries angeführten Belegen (Fr. S. 36 Anm. 1) vgl. De generatione et corruptione l. 1 tr. 1 c. 22 (B. 4, 363 b): *quia sine ea non plene scitur scientia de generatione et corruptione.* — Ebd. tr. 3 c. 15 (387 b): *Adhuc enim loquendum de ipsis erit in scientia de anima.* — De anima l. 2 tr. 3 c. 6 (B. 5, 244 b): *Haec autem sententia quasi pro fundamento poni dicit in hac scientia.* — Ebd. c. 14 (259 a): *Tamen hoc probabitur in scientia libri De sensu et sensato.* — Ebd. c. 23 (273 b): *Causa autem huius ad scientiam libri De animalibus pertinet.* — Ebd. c. 24 (276 a): *Sed in libro De sensu et sensato subtiliter dicentur.* — De sensu et sensato tr. 2 c. 6 (B. 9, 54 a): *In libro De anima dicta est ... determinabitur in libro De animalibus ... in libro De nutrimento est ostensum.*

[13] Vgl. Fr. S. 35 Anm. 4. — Ferner De anima l. 2 tr. 3 c. 25 (B. 5, 277 a): *Aristoteles in libro De sensu et sensato.* — Ebd. c. 12 (255 b): *improbabimus in libro De sensu et sensato* — So durchgehends.

[14] Zu vergleichen ist die ausführliche Belegstelle De anima l. 2 tr. 3 c. 5 (B. 5, 238f): *Dicitur autem in communi sensibile tripliciter ... Quando autem diximus per se sentiri aliquod sensibile ... illud est essentiale sensibile ... et ideo sensatum per se dividitur in duo ... sensum non convenit errare circa proprium sensatum ... et haec non sunt error sensus in sensibili proprio ... Patet igitur sensum circa sensibilia propria non errare ... Haec igitur sunt sensata propria.* — Ebd. tr. 4 c. 1 (B. 5, 294 a): *... sensibile: sed alterum est esse eius hinc et inde secundum quod est in esse intentionali actus sensus ... magnitudo enim materialis ... non est id quod sentitur secundum quod sensatum actus est sensus, sed quia esse sensitivum quod est esse intentionale.* — Vgl. auch folg. Anm.

[15] De anima l. 2 tr. 4 c. 8 (B. 5, 305 b): *sed alterum est esse eius in sensibili et alterum in sensu, quia esse spirituale et intentionale habet in sensu, materiale autem et naturale habet in re sensata. Hoc autem dico de sensu et sensibili secundum actum acceptis.* Vgl. dazu De sensu et sensato tr. 3 c. 2 (B. 9, 80 b): *Quod autem nos in libro De anima diximus de sensu et sensato, diximus secundum actum factis et de motu sensibilium ad sensum.* — De anima l. 2 tr. 4 c. 2 (B. 5, 295 b): *Sic sensus et sensatum sunt correlativa ...* — Ebd. c. 9 (307): *Sed antiqui physiologi non bene dicebant, quando opinati sunt sensibile et sensum quocumque modo accepta esse correlativa ...*

[16] Siehe unten S. 68 ff.

gibt CD a. a. O. einen kurzen Aufriß der Psychologie des Wahrnehmungsaktes, verweist dabei auf De anima und schließt mit der zusammenfassenden Bemerkung: *Et haec omnia iam a nobis valde probata sunt in scientia de sensu et sensibili.* Die *scientia de sensu et sensibili* schließt demnach De anima ein. Ferner berechtigt diese Schlußbemerkung (*a nobis valde probata sunt*) zu der Annahme, daß der Verfasser mit De anima ein eigenes Werk meint[17]. Aus alledem dürfen wir folgern: der Verweis CD a. a. O. bezieht sich nicht speziell auf die Schrift De sensu et sensato, sondern auf eben die ‚*scientia*' (das Wissensgebiet) *de sensu et sensibili*, die Albert u. a. unter je verschiedenem Aspekt in De anima und De sensu et sensato darstellt[18]. Es handelt sich also hier um einen allgemeinen Verweis, wie er z. B. auch in De vegetabilibus et plantis l. 3 tr. 2 c. 2 (B. 10, 89) vorkommt: *Quid autem sit sapor ... quamvis iam in scientia de sensibus*[19] *expeditum est a nobis, hic tamen de saporibus in vegetabilibus satis intendimus. ... Haec autem omnia probata sunt in scientia de sensibilibus, tam in libro De anima, quam in libro De sensu et sensato*[20].

In diesem allgemeinen Sinne liegt in CD eine wirkliche Selbstzitation vor, wie aus der Verifizierung dieses Verweises hervorgeht. Da es sich, wie gesagt, um einen allgemein gehaltenen Verweis auf die *scientia* (das Wissensgebiet) handelt, darf man natürlich kein wörtliches Zitat erwarten[21]. Es geht einzig darum, den hier in CD in gedrängter Kürze zusammengefaßten Gedankengang in Alberts Kommentaren nachzuweisen. Dazu sei der Text selbst angeführt. Für die Belegstellen muß auf die Fußnoten verwiesen werden.

Probatum est autem in secundo De anima, quod res sensibiles non agunt in medium sensus et in sensus per suas potentias naturales, sed agunt in ipsa per solam formae intentionem[22]*, sicut sigillum in ceram absque eo quod de potentiis materia-*

[17] Fries hat den Zusammenhang mit De anima nicht beachtet. Er nennt diese Stelle auch nicht bei der Angabe der im Doppeltraktat vorkommenden Verweise (Fr. S. 36 Anm. 4—6).

[18] De sensu et sensato tr. 2 c. 1 (B. 9. 38): *Cum autem hic intendamus de sensatis, oportet scire quod de omnibus sensibilibus ... secundum quod sunt agentia in sensum ... dictum est in libro De anima ... Hic autem non intendimus figuraliter et universaliter loqui de istis, neque secundum quod agunt in sensus, sed volumus considerare quid secundum naturam suae essentiae et generationem sit quodlibet eorum.* — Ebd. c. 5 (53 a). — Zur Lehre Alberts über die äußere Wahrnehmung vgl. A. Schneider, Die Psychologie Alberts des Großen (Beiträge IV, 5), Münster i. W. 1903, 88ff. 94.

[19] Vgl. De vegetabilibus et plantis l. 3 tr. 2 c. 3 (B. 10, 90 b): *et licet nos iam harum specierum multiplicationem et generationem formalem ostendimus in scientia de sensibus.* — Gemeint ist wohl De anima l. 2. tr. 3 (B. 5, 230ff).

[20] Beachte die auffallende Ähnlichkeit mit CD in der Formulierung: *Haec omnia probata sunt.*

[21] Zu der Art, wie Albert häufig auf seine Werke Bezug nimmt, vgl. auch unten Anm. 43.

[22] De anima l. 2 tr. 3 c. 3 (B. 5, 236): *quia forma sensibilis extra prout est in ipso sensibili, non recipitur in sensu, sed intentio eius ... Est igitur id quod est in sensu nec sensibile, quia est intentio sensibilis ... Sed forte obiiciet aliquis, quod cum sensatorum species non moveant sensum secundum esse materiale quod habent in sensibili re extra, sed potius secundum quod est intentio spiritualis in sensu accepta ...* — Ebd. c. 5 (238f): *... oportet esse communicationem naturae*

libus suis metallum sigilli aliquid inferat cerae. Sic igitur accidentia agunt se in medio et in sensu: et ideo probatur, quod odor frequenter est sine subiecto, quod est fumalis evaporatio[23], *et sapor sine humido digesto vel indigesto vel corrupto, quod est subiectum proprium saporis*[24], *et sonus frequenter sine figura quae fit percussione solidi plani, quae tamen figura sive aer figuratus est suum proprium subiectum*[25]. *Et color frequenter est in medio et in sensu sine perspicuo termino, quod tamen proprium est subiectum coloris*[26]*: est enim id, quod est in medio secundum naturam et potentiam medii: et quod est in sensu secundum naturam et potentiam sensus, potius intentio coloris et vocis et odoris et saporis, quam sit color vel vox vel odor vel sapor. Et haec omnia iam a nobis valde probata sunt in scientia de sensu et sensibili* (384 -*K*).

Die — hier in den Anmerkungen stehende und noch weiter ausführbare[27] — Verifizierung läßt sofort den engen Zusammenhang zwischen CD und den Kommentaren Alberts De anima und De sensu et sensato erkennen. Fries glaubt dagegen, einen Gegensatz feststellen zu können zwischen dem oben zitierten Abschnitt aus CD und der im folgenden wiedergegebenen Stelle aus De sensu et sensato. Er stellt gegenüber:

---

inter proprium agens et proprium patiens. Et tunc dicemus, quod illud est essentiale sensibile, quod suam propriam essentiam vel intentionem essentiae deprehendet in sensus organo ... — *Et proprium quidem subiectum sensibile ... cum non agat in sensum nisi intentionem propriae formae ...* — (*sensatum proprium*) *secundum enim quod est in re ... non habet agere in sensum ..., sed ponamus per esse quod habet in abstractione, secundum quod esse primum est in medio et postea in sensus organo ...* — Etc. — Zum Vergleich sei auch angeführt Sup. Luc. 1, 13 (B. 22, 23 a): ... *omnis anima accipit intentionem formae sensibilis sine omni materia et materiae dispositione, sicut cera speciem accipit sigilli sine metallo et metalli dispositione naturali.*

[23] De sensu et sensato tr. 1 c. 15 (B. 9, 36 a): *Et si diffiniatur* (*odor*) *secundum primum movens, erit evaporatio fumalis ... licet secundum suum esse qualitas sit et non evaporatio.* — Ebd. tr. 2 c. 10 (64 b): *Ex his autem, quae diximus de primo et proprio subiecto odorum visum est quibusdam, quod odor sit fumalis evaporatio et quod nusquam sit odor in medio nisi aliquid sit ibi substantialiter fumalis evaporationis ... et non qualitas generata in aere ab eo, quod fumaliter evaporat.* — Ebd. c. 9 (62f). — De anima l. 2 tr. 3 c. 25 (B. 5, 277 b): ... *sicut igitur diximus quod omnes species sensibiles per esse spirituale et intentionale se multiplicant in medio, ita et odor. Et ideo sine omni materia rei odorabilis diffunditur in medio sola qualitas odoris.*

[24] De sensu et sensato tr. 2 c. 6 (B. 9, 57 a): ... *non omne humidum est subiectum saporis, sed complexionale et nutrimentale.*

[25] De anima l. 2 tr. 3 c. 18 (B. 5, 265 b): ... *sed potius aer percussus et expulsus a superficie percussi solidi plani primum est subiectum soni.* — Ebd. c. 21 (270 a): *non omne sonat quod verberatur ... sed oportet superficiem percussi corporis regulariter planam esse et solidam.*

[26] De sensu et sensato tr. 3 c. 2 (B. 9, 82 b): ... *color nihil aliud est nisi quoddam esse luminis in perspicuo determinato.* — Ebd. tr. 2 c. 1 (38f). — De anima l. 2 tr. 3 c. 7 (B. 5, 245 b): *color est extremitas perspicui in corpore terminato ... cum color sit extremitas perspicui terminati.* — Vgl. ebd. (246 b). — Ebd. c. 12 (255 b): *Et ideo satis convenienter dicunt quidam, quod lumen est intentio spirituale esse habens in perspicuo, quemadmodum color est habens esse intentionale in medio.* — Zum Ganzen vgl. ebd. c. 16 (263 a): *Sicut autem diximus de visu, quod vult habere medium in quo sit visibile secundum esse intentionale et spirituale, eadem ratio omnino est de sono et odore ... unde in tribus his sensibus a sensibili primo media moventur et ab intentionibus sensibilium quae sunt in medio, moventur sensus ...*

[27] Zu vergleichen wäre vor allem De anima l. 2 tr. 3 et 4 (B. 5, 230ff) und De sensu et sensato tr. 2 et 3 (B. 9, 38ff). — Der enge Zusammenhang zwischen beiden Schriften kommt zum Ausdruck in den in De sensu et sensato ständig wiederkehrenden Verweisen auf De anima.

CD a. a. O.: *Quod est in sensu secundum naturam et potentiam sensus, potius est intentio coloris et vocis et odoris et saporis, quam sit color vel vox vel odor vel sapor.*

De sensu et sensato tr. 2 c. 4 (B. 9, 50 a): (*In omnibus sensibus sensus fit per quendam tactum*). *Sed tactus ille non est corporis sensibilis nisi in tactu et gustu; sed est speciei simplicis in aliis tribus sensibus*[28].

Er folgert daraus: „Dieses jedoch deckt sich nicht mit jenem" (Fr. S. 36 Anm. 3). Der Gegensatz, den Fries hier feststellt, beruht darauf, daß — nach De sensu et sensato[29] — die Objekte des Tast- und Geschmacksinnes nicht durch ihre einfache, von der *res* abgelöste *species* (*intentio*), sondern durch ihr körperliches Sein (*species materialis*) auf die Sinne einwirken. Nach CD scheinen jedoch alle Sinne nur die Intentionen der *res sensibiles* aufzunehmen. Dieser Gegensatz ist aber nur ein scheinbarer. Man vergleiche dazu folgende Texte, die ebenfalls wieder eine Verifizierung der in CD kurz zusammengefaßten Darlegung über die Theorie der sinnlichen Wahrnehmung bieten.

De sensu et sensato tr. 3 c. 6 (B. 9, 92 a): *In libro De anima ostendimus, quod etiam quamvis organa sensuum quorundam accipiunt species sensibilium materiales, sicut gustus et tactus, tamen hoc quod reddunt primo sensitivo, non habet esse nisi intentionale et simplex* ... — De anima l. 2 tr. 4 c. 1 (B 5, 293): *Primum autem, quod communiter convenit omni sensui secundum quod est sensus, est, quod omnis est in gradu illo apprehensionis, quod accipit speciem sensibilem sine materia, materia tamen praesente, sicut cera accipit figuram sigilli solam absque eo, quod aliquid de materia sigilli confluat in ceram, accipit figuram anuli sive sigilli aurei vel ferrei sine auro vel ferro*[30] ... *et similiter sensus accipit uniuscuiusque sensibilis speciem, colorem scilicet et saporem et sonum, patiturque ab huiusmodi sensibilibus speciebus* ... *inquantum unumquodque illorum est in esse intentionali* ... *Videtur autem fortassis hoc de tactu et gustu non fore verum secundum prius determinata: quia diximus, sensibilia eorum secundum esse materiale fieri in sentientibus. Sed ad hoc intelligendum est, quod nos vocamus hic sensum virtutem sensibilem in primo organo sensitivo sitam: illi enim a medio non redditur nisi species sola sensibilis* ... *et hoc modo omni sensui convenit ipsum esse susceptivum sensibilium specierum sine omni materia et esse materiali, materia tamen praesente*[31].

Das allermindeste, was zugegeben werden muß, ist dies, daß zwischen CD einerseits und De anima und De sensu et sensato andererseits kein Widerspruch vorliegt, der an dieser Stelle des Kommuniontraktates eine Selbstzitation Alberts von innen her als unmöglich erweist.

2. In MM verweist der Verfasser an zwei Stellen auf eigene Werke, beide Male innerhalb der Vater-unser-Erklärung.

a) MM tr. 3 c. 20 n. 7 (152a -*K*): *Haec petitio* (‚*Panem nostrum*'), *quamvis multipliciter in aliis operibus sit a nobis exposita super Matthaeum et super Lucam,*

[28] Albert weist hier die Wahrnehmungstheorie der Atomiker, vor allem Demokrits, zurück.

[29] Vgl. auch De anima l. 2 tr. 3 cc. 27. 32 (B. 5, 281 a; 287 f). — Vgl. auch Anm. 31.

[30] Der Siegelabdruck im Wachs ist ein von Albert gern gebrauchtes Beispiel; vgl. auch Anm. 22 (Sup. Luc.), ferner die oben (S. 44 f) zitierte Stelle CD; ebenso S. 68 und Anm. 100. Charakteristisch ist die Formulierung: *absque eo* (s. o. CD).

[31] De anima l. 2 tr. 4 c. 3 (B. 5, 297 b): *Gustabilia autem et tangibilia per materiam coniunguntur mediis. Sed tamen medium non agit in organum nisi esse intentionale, et ideo videtur, quod sicut in aliis sensibus sensibilia ad medium se habent, ita in gustu et tactu se habent media ad sensum.*

tamen quia propter hanc petitionem hic alte clamans sacerdos praemonet populum ad panis eucharistiae desiderium, hic non exponemus eam nisi de illo pane, de quo dicit dominus Joh. VI (33)*: Hic est panis verus, „qui de caelo descendit ...*"[32].

Fries vergleicht diesen Verweis mit einigen Selbstzitationen Alberts und kommt zu dem Ergebnis, der Hinweis im Traktat enthalte, nach dem Verfahren Alberts zu urteilen, zuviel und zuwenig. Zuviel, wegen des Zusatzes: *in aliis operibus;* zuwenig, weil die genaue Angabe des Fundortes fehle (Fr. S. 35 Anm. 3). Demgegenüber seien einige Vergleichsstellen aus sicher echten Werken Alberts angeführt.

De generatione et corruptione l. 1 tr. 3 c. 2 (B. 4, 377 a): ... *sicut etiam supra in aliis libris determinavimus.* — Sup. Marc. 6, 41 (B. 21, 482 b): *Isti autem quinque panes, quamvis a Sanctis et a nobis spiritualiter multipliciter in aliis locis expositi sint ...*

Sachlich ist mit *‚in aliis libris (locis)'* das Gleiche ausgesagt, wie mit *‚in aliis operibus'*. Außerdem ist die gleichklingende Formulierung von MM und Sup. Marc. bemerkenswert.

Es ist auch keine durchgehend geübte Gewohnheit Alberts, immer den genauen Fundort anzugeben, wie selbst aus den bei Fries angeführten Stellen ersichtlich ist[33]. Wir fügen noch einige weitere hinzu: Sup. Marc. 6, 50 (B. 21, 487 b): *Et hoc alibi a nobis est declaratum.* — Ebd. 3, 30 (415 a): *sicut et alibi diximus.* — Sup. Joh. 3, 3 (B. 24, 116 b): *sicut etiam alibi diximus.* — Etc. — Ferner bemerkt Fries: „In einer immerhin ausführlichen Erklärung des ‚Pater noster', wie der Traktat sie bringt, könnte man bei Alberts ständigem Bemühen um den Literalsinn auch erwarten, daß er in jenem Hinweis darauf aufmerksam machen würde, daß er die Stelle hier und jetzt nur *spiritualiter* erklären wolle, wie z. B. Sup. Luc. 11, 3 ... Erst nachdem die ganze Bitte vollständig erklärt ist, obwohl der Literalsinn in dem zitierten Matthäuskommentar ausführlich dargelegt ist, folgt die ‚geistliche Auslegung'" (Fr. S. 35 Anm. 3). Dazu ist festzustellen: Erstens, das Bemühen Alberts gilt nicht ständig nur dem Literalsinn. Die allegorische Schriftdeutung nimmt in seinen Schriften einen mitunter bemerkenswert breiten Raum ein[34]. Zweitens, die geistliche Auslegung ist in MM an der oben zitierten Stelle durch den Textzusammenhang deutlich genug zum Ausdruck gebracht (vgl. Text). Drittens, die Bemerkung über die ausführliche Darlegung des Literalsinnes im Matthäuskommentar ist so, wie Fries sie bringt, irreführend. Im Gegensatz zum Lukaskommentar, der zuerst den Literalsinn und dann den geistlichen Sinn darlegt (B. 23, 117—121), fließen beide Deutungen im Matthäuskommentar ineinander, wobei sogar der geistliche Sinn zunächst im Vordergrund steht[35].

[32] Borgnet ändert nach der Vulgata: *Panis Dei est ...*

[33] Fr. S. 35 Anm. 3: Sup. Joh. 6, 25 (B. 24, 253 b): *Alia autem de hac materia super Matthaeum, Marcum et Lucam notata sunt.* — Ebd. (255 a): ... *iam super Matthaeum et Lucam est solutum.*

[34] A. Fries, Eine Vorlesung Alberts des Großen über den biblischen Kanon: Div. Thom. 28 (1950) 207. — Vgl. auch unten Anm. 195.

[35] Sup. Matth. 6, 11 (B. 20, 279 b): *Haec est secunda petitio, in qua secundum praeinductam divisionem petitur sustentatio in bonis impetratis in praeinductis petitionibus tribus.* Die ersten drei Bitten handeln *de bono ... pertinente ad vitam divinam* (258 a). — Albert gibt zu Beginn der Erklärung dieser Bitte zunächst eine knappe Literalerklärung der verschiedenen Übersetzungen: (*panis*) *supersubstantialis — egregius — quotidianus. — Sic igitur intellecta litera dicimus, quod sex continentur in petitione, quorum unum et primum est, nos in bonis Dei sustentans: et hoc significando dicimus ‚Panem'* (280 b). ... *Cum autem homo sit compositus ex spiritu et corpore, sicut dicit Damascenus, edulium eius erit triplex: edulium sustentans spiritum et edulium sustentans corpus et edulium sustentans utrumque, et animam et spiritum. Edulium autem sustentans spiritum est duplex: unum quidem secundum intellectum, alterum autem secundum affectum. Secundum autem intellectum panis sustentans est verbum Dei, secundum autem affectum ... est gratiae bonum* (281 a) ... *Sic ergo est panis spiritualis ... Est autem panis materialis, qui datur ad sustentationem corporis* (281 b). Es folgt jetzt keineswegs schon die Literalerklärung, sondern unter reichlicher Verwendung der Hl. Schrift erst eine allegorische Ausdeutung des *panis materialis.* — ... *sicut habemus panem*

Daß an der oben zitierten Stelle der Meßerklärung eine Bezugnahme auf den Matthäus- und Lukaskommentar Alberts, und zwar in Form einer echten Selbstzitation vorliegt, ist nicht zu bestreiten, wenn man die umfangreichen Vater-unser-Erklärungen der Schriftkommentare mit der der Meßerklärung vergleicht. Literarische Abhängigkeit müßte sich hier am ehesten feststellen lassen. Ohne hier auf Einzelheiten eingehen zu können, kann mit Sicherheit gesagt werden: alle drei Vater-unser-Erklärungen, die sich übrigens im Rahmen der traditionellen Erklärungen halten[36], machen den Eindruck einer je selbständigen Darstellung, wie sie aus der Feder ein und desselben Verfassers fließen. Es läßt sich nicht nachweisen, daß etwa die Darstellung in MM eine Komposition oder ein Exzerpt aus denen der beiden Schriftkommentare wäre[37]. Eine Verdeutlichung und Illustration zu diesen Feststellungen, bietet der folgende Verweis.

b) MM tr. 3 c. 20 n. 5 (149 a - *K*): ‚*Adveniat regnum tuum*'. *Regnum Dei, sicut in aliis operibus nostris saepe diximus, nihil aliud est quam perfecta et confirmata potestas iustitiae divinae ... Quia sic regnum et a Tullio et a Platone et a Dionysio exponitur dicentibus, quod regnum est omnis finis legis et ordinis distributio pro personis ad regnum pertinentibus. Hoc enim regno perficiuntur et consistunt urbanitates omnes et omnia regimina ... Hoc autem regnum tribus perficitur, scilicet essentialibus sive substantialibus, virtutibus et operationibus. Essentialia regno in rege sunt ea, quae regem faciunt et regni decorem perficiunt in ipso ...*

Dazu lassen sich aus sämtlichen Schriftkommentaren Alberts vielfache Belege beibringen. Es seien einige angeführt.

Sup. Matth. 6, 10 (B. 20, 265 b): ... *sicut tradit Plato in Democraticis: Regnum nihil aliud est, nisi completa in uno potestas et dominatus, iustitia animata, legibus ordinata, urbanitatibus sicut partibus determinata ... — Hoc enim est regnum, quod diffiniens Dionysius in libro De divinis nominibus dicit: Regnum est omnis finis bonae legis et ordinis distributio ...* (ebd. 270 b). — ... *regnum Dei potestas est perfectae iustitiae* (ebd. 272 b). — Sup. Marc. 10, 14 (B. 21, 591 a): *Regnum autem istud est in quo regnat Deus: quod consistit in decore iustitiae et confirmata potestate et beatitudinis opere. ... Dionysius in libro De divinis nominibus: Regnum Dei est ... etc.* — Vgl. auch ebd. 1, 14 (362 b), 11, 10 (628 b), 15, 26 (737 a). — Sup. Luc. 9, 2 (B. 22, 604 b): *Est autem regnum, sicut dicit Tullius, perfecta potestas regendi. Haec autem completur tribus regno necessariis, videlicet substantialibus et virtutibus et operationibus sive officiis.* — Ebd. 17, 21 (B. 23, 478 b): ... *regnum Dei essentialiter de regno Dei loquendo, est completa potestas in scientia et virtute et actibus iustitiae Dei, sicut saepe diximus.* — Sup. Joh. 3, 3 (B. 24 116 b): *Regnum autem Dei, in quo regnat Deus, sicut etiam alibi diximus, dicitur completa et confirmata potestas iustitiae divinae ...*

3. Es sei noch kurz auf die übrigen Verweise in CD eingegangen, die im Ausdruck nicht erkennen lassen, ob der Verfasser damit eigene Werke meint. Es handelt sich um folgende Stellen:

CD d. 6 tr. 2 c. 1 n. 16 (382 a): *Adhuc autem in septimo Primae philosophiae probatur multipliciter, quod accidens est esse et non essentia.* — Vgl. Alb., Metaph. l. 7 tr. 1 (B. 6, 401 ff); ebd. l. 4 tr. 2 c. 4 (227 a). — CD, ebd. (382 b): *Et hoc (omnis multitudo accidentium ad substantiam reducitur per hoc, quod accidens non est ens, sed potius quidam modus entis simpliciter vel dispositio entis) probatur in principio noni libri Primae philosophiae.* — Vgl. Alb., Metaph. l. 9 tr. 1 c. 1

intellectus, ita habemus panem affectus ... et hic est septiformis gratiae Spiritus sancti. ... oportet per congruitatem ipsum habere edulium compositum et illud est panis eucharistiae ... (282). Erst später folgt dann die Erklärung des Literalsinnes.

[36] Vgl. z. B. Hugo von St. Viktor, Alleg. in Nov. Test. l. 2 c. 2 seqq. (PL 175, 767 ff). — Hugo von St. Cher, Sup. Matth. 6, 9 ff; Sup. Luc. 11, 2 ed. Lyon 1669, Bd. VI, 23 ff. 197 ff. Es lassen sich hier manche Gemeinsamkeiten und Anklänge feststellen. Doch läßt andererseits ein Vergleich deutlich die Eigenart Alberts hervortreten.

[37] Wegen der gebotenen Kürze können diese Feststellungen nicht im einzelnen durch Textvergleiche belegt werden. Zur Frage der literarischen Abhängigkeit vgl. jedoch den folgenden Abschnitt.

(B. 6, 519f); ebd. l. 7 tr. 1 c. 1 (402f). — CD d. 3 tr. 3 c. 1 n. 5 (309 a): *Cum iam probatum sit in libro primo De generatione et corruptione, quod non restaurat deperditum, nisi quod est potentia caro et fit actu caro*[38]. — Vgl. Alb., De gener. et corrupt. l. 1 tr. 3 cc. 9—14 (B. 4, 384ff). — — Dazu kommen noch drei Stellen, die von Fries nicht angegeben sind: CD d. 6 tr. 2 c. 1 n. 11 (375 a): (*quod duo nunc immediate sequuntur in eodem continuo tempore*) *est impossibile et contra demonstrationes multas, quae in sexto Physicorum inducuntur.* — Vgl. etwa Alb., Physic. l. 6 tr. 1 c. 7 (B. 3, 420 b). — — CD d. 6 tr. 2 c. 1 n. 17 (384 a): *Probatum est autem in secundo De anima.* Dieser Verweis bezieht sich wohl sicher, wie wir gezeigt haben, auf Alberts Kommentar. — — CD d. 6 tr. 4 c. 1 n. 5 (422 a): ... *fermentum enim, ut dicitur in libro decimosexto De animalibus, corruptionem habet et spiritualitatem.* — Vgl. dazu aber ebd. (418 b): ... *Philosophus, qui in libro decimosexto De animalibus dicit, quod fermentum ...*

Es ist wohl zugegeben, daß die meisten dieser Verweisstellen sich nicht auf eigene Werke, sondern auf die des Aristoteles beziehen. Aber auch so vermögen sie einen nicht unwesentlichen Beitrag zur weiteren Erhellung der Verfasserfrage zu leisten. Offenbaren sie doch die tiefe Vertrautheit des Autors mit der aristotelischen Philosophie[39]. Da nun der Verweis auf die *scientia de sensu et sensibili* den Kommentator aristotelischer Schriften erkennen läßt, ist der Schluß nicht unberechtigt, daß auch die oben genannten Aristoteles-Schriften dem Verfasser aus seiner kommentatorischen Tätigkeit bekannt gewesen sind.

Sehen wir von den unter 3. genannten Verweisen ab, so muß als gesichertes Ergebnis gelten, daß die übrigen auf Werke des Albertus Magnus Bezug nehmen und sich auf Grund ihrer Verifizierbarkeit als wirkliche Selbstzitationen darstellen. Das Selbstzeugnis des Doppeltraktates umfaßt demnach wenigstens folgende Schriften Alberts: den Matthäus- und Lukaskommentar, sowie De anima und De sensu et sensato. Die Zuverlässigkeit dieses Selbstzeugnisses kann nicht bestritten werden, wie das Ergebnis unserer weiteren Untersuchung noch erhärten wird.

Fries sieht sich dagegen genötigt, die Selbstzitationen auf andere Weise zu erklären (Fr. S. 63). Er stellt zwei Hypothesen auf. Die erste, daß nämlich das albertinische Gepräge des Doppeltraktates ohne Wissen und Willen des Verfassers zur Zuteilung an Albert geführt habe, ist von vornherein als hinfällig anzusehen. Der Verfasser müßte dann, wie auch Fries feststellt, Kommentare zu Matthäus und Lukas, nach unserem bisherigen Er-

[38] Fries (S. 36 Anm. 5) meint, es wäre deutlicher, wenn dieser Verweis lauten würde wie De sensu et sensato tr. 3 c. 1 (B. 9, 76 b): *Sicut diximus in primo libro De generatione.* — Aber Albert verweist nicht immer in dieser Weise auf seine Schriften. Man vgl. folgende Stellen, wo nach dem Zusammenhang ganz sicher auf die eigenen Kommentare Bezug genommen ist. De sensu et sensato tr. 2 c. 4 (B. 9, 50a): *sicut probatum est tam in libro De anima quam in praesenti tractatu istius;* ebd. (51 b): *sicut dictum est in fine primi De generatione et corruptione.* — Ebd. c. 6 (54 a): *sicut in libro De nutrimento est ostensum.* — Ebd. c. 15 (73 b): *Dictum autem est de his in libro De nutrimento et nutrito.* — Ebd. (74 b): *determinatum est de ipsis in secundo De anima.* — Vgl. dazu Fr. Pelster, Kritische Studien 167. 173.

[39] Vgl. noch MM tr. 1 c. 3 n. 7 (26 a): *probatur per Philosophum in libro primo Ethicorum.* — Ebd. n. 11 (28 a): *Philosophus autem dicit in Topicis.* — Ebd. tr. 2 c. 7 n. 5 (54 b): *dicit enim Philosophus in 3 Topicorum.* — Ebd. tr. 3 c. 3 n. 3 (83 b): *et ideo dicit Aristoteles.* — Ebd. c. 4 n. 18 (91 b); ebd. c. 6 n. 5 (100 a); ebd. c. 20 n. 2 (146 b). — CD d. 3 tr. 2 c. 1 n. 2 (281 b): *Aristoteles in libro De anima.* — Ebd. tr. 3 c. 1 n. 5 (309 b): *Philosophus in 3 primae Philosophiae.* — Ebd. d. 6 tr. 2 c. 1 n. 13 (379 a); ebd. n. 14 (380 a); ebd. n. 16 (382 a); ebd. c. 2 n. 18 (393 a).

gebnis auch noch zu De anima und De sensu et sensato geschrieben haben. Es ist jedoch ausgeschlossen, daß die Verifizierung dieser Verweise gleich überzeugend aus diesen wie aus Alberts Kommentaren möglich wäre. Es bleibt demnach nur die zweite Hypothese: Der — bis heute unbekannte — Autor hat den Doppeltraktat absichtlich dem Albertus Magnus unterschoben und durch Bezugnahmen auf dessen Werke noch eigens den Eindruck der Autorschaft Alberts verstärken wollen. In diesem Falle würde in den eucharistischen Schriften De mysterio missae und De corpore domini eine sehr geschickte, auf eingehender Kenntnis albertinischer Werke beruhende Fälschung vorliegen, und zwar noch zu Lebzeiten Alberts selbst[40]. Fries gibt zu, daß eine solche Unterschiebung für die Zeit der Hochscholastik ein Novum darstelle. Wenn er sich aber doch auf die Concordantia in seipsum[41] beruft, die sich als von Thomas von Aquino geschrieben ausgibt und trotzdem unecht ist, so ist dieser Vergleich nicht ganz treffend. Die Concordantia ist als Werk des Thomas von Sutton erwiesen und kann darum erst nach dem Tode des Aquinaten geschrieben sein.

Auch diese zweite Hypothese ist unhaltbar; denn sie läßt sich weder durch die von Fries behauptete literarische Abhängigkeit des Doppeltraktates von Werken Alberts, noch durch tiefgreifende Gegensätze zur Lehre Alberts stützen[42].

II. Zur Frage der literarischen Abhängigkeit des Doppeltraktates von Werken Alberts

Literarische Abhängigkeit ist entweder in dem Sinne möglich, daß derselbe Verfasser seine früheren Werke benutzt[43] oder auf die Weise, daß ein Kompilator sich der Werke eines fremden Autors bedient. In diesem letzteren Sinn glaubt Fries die literarische Abhängigkeit des Traktates von Werken Alberts nachweisen zu können. Wenn im folgenden von literarischer Abhängigkeit die Rede ist, soll sie nur so verstanden sein.

---

[40] Fries (S. 47 Anm.) rückt den terminus ad quem für die Abfassung des Doppeltraktates zu weit hinauf, bis in die Mitte des 10. Jahrzehnts des 13. Jh. Nach der hss. Überlieferung muß er um 1278 oder 1277 angesetzt werden. Vgl. dazu A. Kolping, Eine Abbreviation Anm. 29.

[41] M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin (Beiträge XXII), Münster 1949, 411f.

[42] Theoretisch ließe sich noch eine dritte Möglichkeit aufstellen. Ein Schüler des Albertus Magnus habe die eucharistischen Schriften mit Alberts Wissen und Willen aus dessen Werken kompiliert. Doch müßten dann die in der Form von Selbstzitationen gehaltenen Bezugnahmen auf Werke Alberts recht merkwürdig erscheinen. Zudem läßt sich, wie sich zeigen wird, nirgendwo die Hand des Kompilators nachweisen. Darum muß auch diese Möglichkeit ausscheiden.

[43] Es seien einige Beispiele angeführt für die Art, wie Albert sich auf seine Werke bezieht: De anima l. 2 tr. 3 c. 10 (B. 5, 252 b): *nos determinasse meminimus in primo Physicorum.* — De sensu et sensato tr. 2 c. 1 (B. 9, 39 a): *Sicut autem etiam in libro De anima nos dixisse meminimus.* — Sup. Luc. 1, 49 (B. 22, 133 a): *Meminimus nos in expositione evangelii secundum Matthaeum dixisse.* — Etc. — Vgl. MM (147a): *Sicut in antehabitis meminimus nos dixisse.* Albert schreibt sich nicht selbst aus, sondern hat seinen Stoff im Gedächtnis.

Man sollte annehmen, daß Fries die überzeugendsten Beispiele für den Nachweis der literarischen Abhängigkeit des Traktates vorgelegt hat. Die Nachprüfung kommt aber zu anderen Ergebnissen.

1. Der Verfasser des Traktates soll zunächst als unmittelbare Quelle den Lukaskommentar benutzt haben[44].

a) Sup. Luc. 22, 19 (B. 23, 668 b) *Sicut tactu suae mundissimae carnis vim regenerativam contulit aquis. ... Cantic.* V (14): ‚*Manus illius tornatiles, aureae, plenae hyacinthis*'. *Manus, inquam, corporis,* ‚*tornatiles*', *in divinas operationes volubiles.* ‚*Aureae*', *quia virtute divinitatis ubique splendentes, et ideo in omne, quod tangit, virtus infunditur divinitatis.* ‚*Plenae*' *autem sunt* ‚*hyacinthis*', *quia in omnibus ab eo tactis pretiositas est gratiae caelestis et virtutis.*

MM tr. 3 c. 11 n. 1 (119 a. - *K*) ... *sicut ipse tactu suae mundissimae carnis vim regenerativam conferebat aquis; ... Cantic.* V (14) (VII codd.): ‚*Manus eius tornatiles, aureae, plenae hyacinthis*'. ‚*Tornatiles*' *dicuntur, in omnem volubiles operationem.* ‚*Aureae*' *autem, quia in omnibus earum operationibus splendet virtus deitatis mutans divinitus omne, quod tangit manus.* ‚*Plenae*' *autem dicuntur* ‚*hyacinthis*', *qui caelestis est virtutis et coloris, quia in omnibus operibus caelestem indicat vitam et intentionem.*

Wir beginnen mit der Schriftstelle Cantic. 5, 14. Fries (S. 37f) zieht zum Vergleich Sup. Matth. 26, 26[45] heran und stellt zwischen den Kommentaren „bezeichnende Übereinstimmungen" fest, die in der Meßerklärung fehlen. Dazu gehört *manus illius* statt, wie MM hat, *manus eius*[46]. Obwohl Fries betont, die Unterschiede sollten nur insoweit gelten, als die Drucke verläßlich sind, zieht er doch nur die Borgnet-Ausgabe heran. Jammy liest sowohl Sup. Lucam 22 (J. 10 b, 317 b) als auch Sup. Matth. 26 (J. 9, 410 b) *manus eius*. Wie die Postilla super Isaiam (Editio Coloniensis XIX) zeigt, ist das die richtige Lesart. Zu den für Albert charakteristischen Übereinstimmungen zwischen den Kommentaren gehört nach Fries ferner *pretiositas*, wofür in der Meßerklärung *color* steht.

Nun kommt aber die Stelle Cantic. 5, 14 im Lukaskommentar noch mehrfach vor, und man stößt hier auf genau dieselben Unterschiede, die die Meßerklärung gegenüber den von Fries aus den Kommentaren angeführten Vergleichsstellen aufweist.

Sup. Luc. 6, 10 (J. 10 a, 199 b. — B. 22, 404 a): Cantic. V (14): ‚*Manus eius*[47] ...' ‚*Tornatiles*' *quidem propter bonae operationis volubilitatem.* ‚*Aureae*' *propter divinae gratiae splendorem.* ‚*Plenae hyacinthis*', *qui caelestis coloris est, propter bonam in operibus intentionem*[48]. Es sei noch eine Stelle aus Sup. Is. angeführt

[44] Die folgende von Fries angeführte Stelle (S. 37) soll hier nur so weit wiedergegeben werden, als sie für die Textvergleichung notwendig ist.

[45] Siehe unten Anm. 48.

[46] Vgl. A. Kolping, Die Drucke 197 Anm. 2.

[47] Borgnet liest immer: *illius*.

[48] Vgl. noch Sup. Luc. 1, 48 (J. 10 a, 66. — B. 22, 127 b); ‚*Manus eius ...*'. *Aurum enim in manibus splendorem divinae sapientiae significat in operibus; tornatilitas, oboedientiam volubilem ad omne signum voluntatis; hyacinthi, qui caelestis coloris sunt, in omnibus his caelestem intentionem.* Die Schriftstelle ist hier innerhalb der Erklärung des *Magnificat* auf Maria gedeutet. — Borgnet läßt bei der Textwiedergabe *caelestis* (*coloris*) aus. — — Zwei Stellen des Matthäus-

(ed. Colon. XIX, 373, 24): *‚Manus eius ...' Tornatiles quidem, ut ad omnia applicabiles sint; aureae, ut in splendore sapientiae divinae omnia perficiant; hyacinthis plenae, ut in omnibus operibus nihil nisi caelestia intendant. Hyacinthus enim caelestis coloris est*[49].

Damit ist die Deutung der Schriftstelle in MM als albertinisch erwiesen, gerade auch in den Unterschieden, die Fries als Kriterien für die Hand eines anderen Verfassers betrachtet. Schon ein flüchtiger Vergleich aller hier angeführten Texte läßt die Vielseitigkeit Alberts im sprachlichen Ausdruck erkennen. Die Unterschiede, die zwischen den Parallelstellen zu konstatieren sind, zeigen, daß Albert in der Deutung von Schriftstellen eine größere Variationsbreite kennt, als Fries ihm zugestehen möchte[50].

Auch die Formulierung: *Sicut tactu suae mundissimae carnis vim regenerativam contulit* (*conferebat*) *aquis* ist, in verschiedenen Abwandlungen, typisch albertinisch[51]. Als bezeichnenden Unterschied stellt Fries hier *contulit* (Sup. Matth., Sup. Luc.) und *conferebat* (MM) fest. Jedoch ist nur einige Zeilen oberhalb der von Fries zitierten Stelle in der Meßerklärung zu lesen: *In secundo, qualiter tactu suarum divinarum manuum materiae sacramenti transsubstantialitatem contulit* (MM a. a. O. 118 b). Auch die Paralellstellen in MM und CD lesen *contulit* statt *conferebat*[52]. Andererseits steht *conferebat* in ähnlichen Zusammenhängen auch in sicher echten Werken Alberts[53].

---

kommentars seien noch angeführt. Sup. Matth. 7, 11 (J. 9, 172 a. — B. 20, 348): *‚Manus eius ...'. In manibus est abundantiae potestas; in hoc, quod ‚tornatiles' sunt, dandi facilitas; in hoc quod ‚aureae', doni utilitas; in hoc quod ‚plenae hyacinthis', qui sunt sereno caelo similes, doni pretiositas; in hoc autem quod ‚plenae', abundantiae copiositas.* Sup. Matth. 26, 26 (J. 9, 410 b. — B. 21, 161 b): *‚Manus eius ...' ‚Tornatiles' dicuntur propter operationis facilitatem; ‚aureae' propter divinae potentiae in opere quolibet fulgorem; ‚plenae hyacinthis' propter operis caelestem pretiositatem.*

[49] Vgl. noch Sup. Is. (ed. Colon. XIX, 497, 87): *Manus eius ... , ‚tornatiles' in omnes necessitates vestrae volubiles, ‚aureae' omnem paupertatem vestram ditantes, ‚plenae hyacinthis' omnia terrena ad caelestium decorem convertentes.* — Vgl. ebd. 528, 9 hier: *color*, statt: *pretiositas*; 557, 19.

[50] Es sei auch darauf hingewiesen, daß Albert die Hl. Schrift nicht immer einheitlich zitiert. Vgl. Sup. Is. Ed. Colon. XIX, Prolegomena, IX ff. wo eine Fülle von Belegen dazu zu finden ist. Man wird deshalb aus der Verschiedenheit von Schriftzitationen keine weitgehenden Schlüsse ziehen können; vgl. Fr. S. 56.

[51] De eccl. hier. II, 3 (B. 14, 517 a): *... dicendum, quod baptismus non habuit virtutem nisi a tempore incarnationis Christi, qui tactu suae mundissimae carnis virtutem regenerativam contulit.* — Sup. Matth. 3, 13 (B. 20, 106 a): *tangit de virtute regenerativa, quae collata est aquis ex vi mundissimae carnis Christi.* — Ebd. (106 b): *ut salutiferam virtutem regenerationis conferret aquis. ... vis regenerativa est in aqua ex tactu carnis Salvatoris.* — Sup. Luc. 3, 22 (B. 22, 289 b): *ut tactu suae mundissimae carnis vim regenerativam conferret aquis.* — Sup. Joh. 6, 11 (B. 24, 245 b): *ut tactu suae manus virtus in panem ageret suae divinitatis.*

[52] MM tr. 3 c. 12 n. 1 (121 b): (*In sanctas ... manus suas.*) *Hoc exponitur sicut prius: quia tactu suae manus vino contulit, ut semper possit in suum sanguinem converti.* — CD d. 6 tr. 2 c. 2 n. 3 (387 a): *‚benedixit' ..., quod tactu suae manus, quae unita erat deitati, benedixit et vim transsubstantiabilem contulit, sicut tactu suae mundissimae carnis vim regenerativam dedit aquis.* — Ebd. d. 6 tr. 2 c. 3 n. 3 (398 b).

[53] Sup. Matth. 3, 6 (B. 20, 98 b): *Baptismus Joannis nullam conferebat gratiam.* — Sup. Luc. 3, 3 (B. 22, 265 b); Sup. Joh. 3, 22 (B. 24, 140 a) u. ö.

Literarische Abhängigkeit des Traktates vom Lukaskommentar liegt also hier nicht vor, wie sich eindeutig aus den Albert auch sonst geläufigen Unterschieden in der Deutung von Cantic. 5, 14 ergibt.

b) Dieselbe Stelle des Lukaskommentars soll ebenfalls im Kommuniontraktat benutzt sein, und zwar bei den Darlegungen über die Materie der Eucharistie. Doch sind die von Fries angeführten Belege aus ihrem Zusammenhang gelöst und müssen so ein falsches Bild ergeben. Darum sollen die Texte mitsamt ihren Parallelstellen ausführlich dargeboten werden.

Sup. Luc., ebd. (669)[54] *‚Panem'. Haec est propria materia. Non autem panis est simpliciter et absolute, nisi panis de frumento. Hordeum enim cibus est iumentorum et similiter avena. Sed siligo aegritudo est ad frumentum, sicut caetera metalla secundum alchemistas aegritudines sunt ad aurum. Et huius signum est, quod in bona terra seminata siligo infra tres annos nobilitatur in frumentum, et frumentum seminatum in mala terra infra tres annos degenerat in siliginem*[55]*. [Hoc autem etiam ostenditur ex hoc, quod granum frumenti rubicundius est et purius in substantia et maius inter grana, quae bene corpus nutriunt. Alia enim grana leguminum ventosa sunt et corpus non nutrientia. Et ideo hoc solum inter grana simplex est nutrimentum. Propter quod etiam in Pantegni*[56] *tres causae assignantur,*

CD d. 3 tr. 1 c. 1 n. 13 (237f - *K*) *Huius autem sacramenti materia tamquam in cibo sui generis nobilissimo accipitur in pane de frumento: huic enim frumento Christus se comparavit Joh. XII* (24) *dicens: „Nisi granum ...". [In granis enim quatuor considerantur quando eliguntur, color scilicet, figura, quantitas et puritas substantiae, si debeant esse nobilia. Haec autem omnia in grano frumenti inveniuntur. Est enim interius coloris nivei, et exterius coloris rubei. Et haec meliora dicuntur a physicis esse grana. Et haec duo competunt, ut rubor referatur ad patientiam sanguinis*[57] *et niveus color referatur ad candorem vitae innocentis. Cantic. V* (10): *‚Dilectus meus candidus et rubicundus ...'. Candidus innocentia et rubicundus patientia passionis. Figura autem grani frumenti columnalis est. Cuius generatio, ut dicit Euc-*

[54] Die von Fries nicht zitierten Texte stehen hier in [ ]. — Fries zitiert nicht ganz zuverlässig: die Auslassungen im Lukastext sind bei ihm (S. 39) nicht kenntlich gemacht.

[55] Vgl. Sup. Marc. 14, 22 (B. 21, 702 a): *Panem autem accepit, qui simpliciter et absolute est panis et cibus hominis: et hic est panis de frumento, quia hordeum est cibus iumentorum: siligo autem terrestris et inflativa aegritudinem et faeculentiam habet, quae eam non permittit esse cibum. Joh. XII* (24): *‚Nisi granum ...'. ... Hoc enim perfectum significat cibum sacramenti: quia perfecte nutrit et fortius adhaeret membris et dulcius est inter grana. — —* Sup. Matth. 26, 26 (B. 21, 161 b): *‚Panem' ..., in quo notatur sacramenti propria materia. In speciebus enim quibusdam ... una est, quae attingit complementum, et aliae sunt distantes ab ea quibusdam aegritudinibus, sicut dicunt alchimici de auro. Et ideo omne metallum purgatione materiae in aurum dicunt transmutari. Sicut etiam videmus de granis, quoniam bonitate terrae siligo in triticum nobilitatur, et eiusdem malitia triticum degenerat in siliginem. Et ideo simpliciter et absolute panis triticeus est panis. Hinc est, quod ipse Christus in hoc sacramento contentus se grano frumenti comparat Joh. XII,* (24): *‚Nisi granum ...'. ... In effectu etiam maxime convenit: quia puritate maxime nutrit et viscositate maxime membris adhaeret nutrimentum, quod exinde sumptum est ... Est autem etiam hoc granum nobilissimum et cibis hominum communissimum (alias: convenientissimum), ... quia competit infirmis et sanis. —* Man vergleiche weiter unten.

[56] Vgl. Sup. Luc. 2, 15 (B. 22, 214 b): *quia nutrimentum de frumento fortius adhaeret membris, ut dicit Constantinus in Pantegni. Et ideo Christus comparat se grano frumenti.*

[57] Die Druckausgaben lesen: *Et haec duo competunt sacramento, ut rubor san-*

quare granum frumenti simpliciter nutrit. Prima quidem est, quia purioris est substantiae. Secunda autem, quia propter viscositatem sui et pinguedinem fortius adhaeret membris. Tertia autem est, quia citius membra subintrat ad nutriendum. Et ita ex puritate, pinguedine et subtilitate membris humanis magis proportionatur.] Et ideo Dominus propter puritatem se grano frumenti comparat Joh. XII (24): ‚Nisi granum ...'.

lides, est, quod circulus circa centrum aequaliter distans aequaliter elevetur. Figura enim haec undique a centro aequaliter distans ubique aequaliter premit et premitur et est fidei fulcimentum, sicut hoc intelligitur esse sacramentum. ... Quantitas autem consideratur, quia maius est inter grana, quae in panem, qui hominis est panis, assumuntur[58]*.] Hordeum enim cibus est iumentorum. Avena autem cibus est altilium. Siligo est autem infirmitas ad frumentum: quia in terra bona siligo seminata nobilitatur in triticum: et in terra mala frumentum seminatum degenerat in siliginem. Et ideo perfectum granum non est nisi granum frumenti*[59]*. ... [Puritas autem substantiae est, quod hoc etiam adepta aliorum granorum esse perhibetur. ... (239 b) Nullum igitur in genere granorum inveniri potest adeo nobile et adeo dulce et minus ventosum ... sicut granum frumenti ...]*

Zur Vervollständigung des Vergleichs mit Sup. Luc. sei die folgende Stelle des Kommuniontraktates noch hinzugenommen.

CD ebd. c. 9 n. 1 (276 a. - *K*)[60]: *Sicut enim dicunt Isaac in Dietis et Constantinus in Panteqni, ex quibusdam cibis generatur nutrimentum, quod parum adhaeret membris ... Quidam autem cibus est, ex quo generatur nutrimentum, quod firmiter et fortiter adhaeret membris, sicut nutrimentum generatum ex puro et sincero grano frumenti: quia hoc ex subtilitate sua intrat in membri nutriti profundum et ideo bene a virtutibus membri apprehenditur et ex puritate optime congruit substantiae membri et ideo bene unitur et ex viscositate fortissime adhaeret et resistit omnibus alterationibus membrorum, ne de facili a membro cui unitum est, separetur*[61].

---

guineus referatur ad passionem. Durch die hss. Textgestalt wird der weiter unten aus dieser Stelle abzuleitende Beweis noch bedeutend verstärkt; vgl. unten Anm. 59.

[58] So: M V; *assumetur* B; *assumitur* T R.

[59] Vgl. dazu Sup. Joh. 12, 24 (B. 24, 481f): *‚Nisi granum frumenti' ... granum frumenti inter grana cibo naturali convenientia, solum perfectum est: figura columnale, colore rubeum, quantitate magnum, in substantia purum, complexione conveniens ad nutriendum, dulce ad gustum, praestans et adhaerens membris nutrimentum. Solum enim perfectum est granum: quia siligo viam habet ad illud et est infirmior ad istud, sicut caetera metalla ad aurum. ... De figura columnali, quae componitur ex proprietate caloris et virtute caelesti, quia calor prolongat et virtus caelestis inducit rotunditatem ... De colore rubeo extra et intra niveo candido propter patientiam sanguinis et innocentiae candorem, Cantic. V (10): ‚Dilectus meus candidus et rubicundus ...'. De quantitate magnitudinis, ut dicit Augustinus, accipienda est quantitas virtutis ... De puritate substantiae ... De complexione convenienti ad nutriendum, eo quod sicut dicunt medici, citius omnibus aliis cibis nutrit. ... Et ideo comparat se grano frumenti.*

[60] Vgl. auch CD d. 6 tr. 2 c. 1 n. 4 (367 a).

[61] Sup. Matth. 6, 11 (B. 20, 280 a): *Vel (panis) dicitur egregius, quia cum quatuor sint optime nutrientia, sicut dicit Avicenna, panis, vinum rubeum, ova recentia et brodia carnium, panis solus ex soliditate plus confortat, et ex viscositate plus adhaeret, et ex temperamento plus convenit, et ex puritate plus nutrit.* — Sup. Matth. 26, 27 (B. 21, 165). — CD d. 3 tr. 2 c. 1 n. 11 (286f).

Fries urteilt auf Grund der von ihm gebotenen Textausschnitte: „Hier zeigt es sich von neuem, daß der Verfasser des Kommuniontraktates ein Werk Alberts benutzt hat, ... Er rechnet sich selber nicht zu den Naturkennern und macht sich eine typische Bemerkung Alberts kürzend zu eigen" (S. 39). Die Vergleichung der Texte kommt zu anderen Ergebnissen.

Beginnen wir mit den von Fries nicht zitierten — hier in Klammern stehenden — Abschnitten. Dann ist erstens sofort ersichtlich, daß der Kommuniontraktat für diesen Teil der Darlegungen nicht vom Lukaskommentar abhängig sein kann. CD weist hier Gesichtspunkte auf, die im Lukaskommentar fehlen, die sich jedoch zu einem großen Teil im Johanneskommentar[62] nachweisen lassen. Literarische Abhängigkeit des Traktates vom Johanneskommentar ist aber ebenfalls als unmöglich auszuschließen, wenn man die Texte einander gegenüberstellt. Um so größeres Gewicht muß dann einigen charakteristischen Übereinstimmungen zukommen, die CD mit Sup. Joh. aufweist. Es sei vor allem auf Cantic. 5, 10, mit besonderem Nachdruck jedoch auf die symbolische Ausdeutung des *color rubeus* (*grani frumenti*) auf die *patientia sanguinis* und des *color niveus* auf den *candor vitae innocentis* hingewiesen[63]. Dadurch erweist die hier in Frage stehende Stelle des Kommuniontraktates ihr unverkennbar albertinisches Gepräge, das nicht auf literarische Abhängigkeit zurückführbar ist. Beachtung verdient auch die mit Sup. Joh. übereinstimmende Formulierung: *perfectum granum est granum frumenti*. Andererseits zeigt CD, besonders die zum Schluß angeführte Stelle c. 9 nach Inhalt und Form wieder starke Ähnlichkeiten zum Lukaskommentar und zu den — in den Anmerkungen stehenden[64] — Texten des Matthäus- und Markuskommentares; jedoch nicht von der Art, daß eine literarische Abhängigkeit greifbar wäre. Demnach ist der Schluß berechtigt, daß, wie in den Schriftkommentaren, so auch in CD eine charakteristisch albertinische Darstellung vor uns liegt. Hier ist ein und derselbe Verfasser am Werk, der frei über seinen Stoff verfügt. — Zweitens, für die naturwissenschaftlichen Ausführungen beruft sich der Lukaskommentar[65] auf dieselben Quellen, auf die auch CD verweist: nämlich auf die Pantegni des Constantinus Africanus und den Liber diaetarum des Isaac Israeli[66]. CD zitiert über Sup. Luc. hinaus noch Euklid[67].

[62] Vgl. Anm. 59.

[63] Vgl. auch Sup. Is. 592, 22 (ed. Colon. XIX).

[64] Vgl. Anm. 55.

[65] Vgl. auch Sup. Luc. 22, 19 (B. 23, 672 b): *Haec enim adipem frumenti in pinguedine et dulcedine istius sacramenti exhibuit. Quia sicut dicit Isaac in libro De dietis universalibus, pinguis sapor et praecipue sapor adipis, proximus est iuxta dulcem, et amicus et conveniens secundum naturam.* — Vgl. auch Anm. 56.

[66] Über Constantinus Africanus als Vermittler der griechisch-arabischen Naturwissenschaft und Medizin vgl. B. Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie (Fr. Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie II), Berlin 1928, 230f. 333f. Er übersetzte u. a. auch einflußreiche medizinische Schriften des jüdischen Arztes Isaac, so den Liber diaetarum.

[67] Euklid gehört ebenfalls zu den häufig von Albert zitierten Autoren. Vgl. H. Lauer, Die Moraltheologie Alberts des Großen, Freiburg 1911. 297.

So erklärt sich einerseits die inhaltliche und terminologische Ähnlichkeit zwischen den einzelnen Darstellungen; andererseits wird die Behauptung gegenstandslos, der Verfasser des Kommuniontraktates rechne sich selbst nicht zu den Naturkennern — oder man muß für Albert dieselbe Folgerung ziehen. Doch soll auf das Verhältnis des Traktates zur Naturwissenschaft noch eigens eingegangen werden[68]. — Drittens, die „typische Bemerkung Alberts" über die Getreidearten, die in CD gegenüber Sup. Luc. verkürzt wiedergegeben ist, weist in den Schriftkommentaren vielfältige Variationen und — verglichen mit dem Lukaskommentar — überall sonst eine kürzere Formulierung auf[69]. Darüber hinaus decken sich die Abweichungen des Kommuniontraktates vom Lukaskommentar z. T. mit der Darstellung in den übrigen Schriftkommentaren. Auf folgende Einzelheiten sei hingewiesen: Der Satz: *Hordeum est cibus iumentorum* kommt in wörtlicher Übereinstimmung vor in Sup. Marc., Sup. Luc. und CD; er fehlt Sup. Matth. und Sup. Joh. — *Avena* fehlt Sup. Matth., Sup. Marc. und Sup. Joh. CD gibt über Sup. Luc. hinaus noch eine weitere Spezifizierung. — Sup. Marc. hat zu *siligo* noch den Zusatz *terrestris et inflativa*. — *Aegritudo* lesen außer Sup. Luc. auch Sup. Matth. und Sup. Marc. Letzterer fügt noch *faeculentia* hinzu. Sup. Joh. liest statt dessen *siligo viam habet ad illud et est infirmior ad istud*. Damit berührt sich die Formulierung in CD *infirmitas ad frumentum*. — Der Vergleich *sicut caetera metalla* ... (Sup. Luc., ähnlich Sup. Matth. und Sup. Joh.) fehlt, wie in CD, auch Sup. Marc. — Die Bemerkung über die *nobilitatio* und *degeneratio* (Sup. Matth., Sup. Luc., CD) fehlt Sup. Marc. und Sup. Joh. — Die Zeitbestimmung *infra tres annos* fehlt, wie in CD, auch Sup. Matth. — (*Siligo*) *in triticum nobilitatur* statt „*in frumentum*" (Sup. Luc.) liest mit CD auch Sup. Matth. — Es handelt sich also in CD wirklich — wie Fries sagt — um eine typische Bemerkung Alberts, die jedoch, wie der Vergleich mit den übrigen Schriftkommentaren zeigt, in einer ihm auch sonst geläufigen Weise variiert ist. Man kann deshalb aus den zwischen CD und Sup. Luc. bestehenden Abweichungen nicht mit guten Gründen auf einen anderen Verfasser schließen.

c) Sup. Luc. 22, 1 (B. 23, 658ff) und CD d. 6 tr. 4 c. 1 (416ff) handeln von der Azymenfrage. Die Darlegungen in CD sind weit ausführlicher als im Lukaskommentar und bieten in ihrem formalen Aufbau eine straffe Systematisierung der Argumente, die Griechen und Lateiner für ihre Auffassung vorbringen.

CD (416 a - *K*): *Utrum autem Christus in azymo vel fermentato corpus suum tradiderit, magna est diversitas inter doctores Graecos et Latinos. ... Hoc autem probant (Graeci) auctoritatibus et rationibus. Auctoritates praecipue inducunt quatuor, ex quibus arguunt probationem suae assertionis.* ... (418 a): *Inducunt autem etiam rationes ... et illae sunt quinque, quas potissime inducunt.*

In der gleichen Art werden die Argumente der Lateiner dargestellt. Entscheidend ist nun für die Beurteilung des Verhält-

[68] Siehe S. 89ff.
[69] Siehe oben Anm. 55.

nisses CD - Sup. Luc., daß sich der Verfasser des Kommuniontraktates bei der Darstellung der Argumente der Griechen ausdrücklich auf eigene Quellenkenntnis beruft: *Haec igitur sunt potissima, quae ego ipse legi in Graecorum assertionibus* (419 a). Der Verfasser des Kommuniontraktates bezieht sich also hier auf eine schriftliche Quelle, die nicht mit dem Lukaskommentar identisch sein kann. So ist an diesem Punkt eine literarische Abhängigkeit des Traktates von Sup. Luc. durch innere Gründe ausgeschlossen. Andererseits lassen sich aber auch in diesem Teil der Darstellung wörtliche Übereinstimmungen mit dem Lukaskommentar nachweisen. Dazu einige Proben.

Sup. Luc. a. a. O. (659) *Contra tamen Graeci, qui de fermentato conficiunt, sic obiiciunt. Joh. XVIII* (28): ‚*Non introierunt in praetorium ...*'. *Sed cum comedebatur Pascha, erat quartadecima luna. ... Tunc autem non fuit nisi fermentatum in domibus Iudaeorum. Ergo dedit corpus suum in fermentato.*

Adhuc autem addunt: quia cum umbra debeat respondere veritati et e converso, tunc debuit immolari in coena agnus verus, quando in coena immolabatur agnus typicus. Sed quartadecima luna ad vesperam immolabatur agnus typicus. Ergo etiam quartadecima luna immolatus est agnus verus. Sed in Parasceve fuit immolatus agnus verus in cruce. Ergo Parasceves fuit luna quartadecima. Cum ergo Christus praecedenti vespera dederit corpus suum, ipse dedit hoc luna tertiadecima. Et tunc non fuit nisi fermentatum in domibus. Ergo confecit de fermentato.

Adhuc autem Luc. XXIII (56) dicitur, quod mulieres paraverunt unguenta in Parasceve. Hoc autem non licuisset, si Parasceves fuisset luna quintadecima[70]. *... In his et similibus consistit assertio Graecorum.*

CD a. a. O. (416 f. - *K*) *Auctoritates praecipue inducunt quatuor, ex quibus arguunt probationem suae assertionis. Prima est Joh. XVIII* (28), *ubi dicitur: ‚Ipsi non introierunt in praetorium ...'. Sed cum comedebatur Pascha, ut dicunt, erat luna quartadecima. ... Tunc autem non erat nisi fermentatum in domibus Iudaeorum. Ergo ipse dedit in fermentato ...*

Tertia auctoritas est Luc. XXIII (56), *ubi sic dicitur ... Hoc autem non licuisset, si in Parasceve luna quintadecima fuisset.*

Inducunt autem etiam rationes ... Quarum prima est, quia dicunt, quod veritas debet umbrae, quantum possibile est, respondere. Umbra autem et figura immolationis Christi in cruce fuit agnus ... ille autem immolabatur quartadecima luna ad vesperam ... Ergo eodem die Christus veritas immolabatur in cruce ... Ergo coenavit luna existente tertiadecima. Tunc autem non fuit nisi fermentatum in domibus Iudaeorum. Ergo confecit in fermentato.

Nach dem Vorhergesagten können diese Beispiele nur als Argument dafür gelten, daß hier ein und derselbe Autor am Werke ist.

In diesem Zusammenhang stehen nun die Belegstellen, die Fries für die literarische Abhängigkeit des Traktates vom Lukaskommentar anführt (Fr. S. 39ff). Der Unterschied zwischen der lateinischen und griechischen Auffassung wird, zugunsten der Lateiner, durch den Hinweis auf die siebenfache Bedeutung des Namens *Pascha* gelöst. In der Beschreibung dieser sieben Bedeutungen stimmt CD fast wörtlich mit dem Lukaskommentar

[70] Die Druckausgaben lesen: *quartadecima*. Nach dem Zusammenhang ist aber *quintadecima* zu lesen.

überein[71]. Bei der Beurteilung dieser Sachlage ist folgendes zu beachten:

Wie im Sentenzenkommentar gibt Albert auch noch im Markuskommentar nur fünf Bedeutungen des Namens *Pascha* an[72]. Die ungezwungenste Erklärung für diesen Unterschied zu Sup. Luc. ist wohl darin zu sehen, daß man in der zeitgenössischen Erörterung der Azymenfrage teils von fünf, teils von sieben Bedeutungen sprach. Man wird ja wohl kaum annehmen dürfen, daß die siebenfache Bedeutung, die bei Albert zum erstenmal im Lukaskommentar begegnet, als dessen Eigengut anzusprechen ist. Sie muß vielmehr der Überlieferung entnommen sein. Darauf deutet auch die Zusammenfassung in dem Merkvers hin: *Unde versus: Hebdomas, hora, dies, epulae, pecus, azyma, Christus* (Sup. Luc. a. a. O. 421). Auf derartige Merkverse stößt man bei Albert sehr oft[73]. Häufig ist dann der Hinweis auf die *antiqui*, d. h. auf die Überlieferung, eigens ausgedrückt. Jedoch vermag ein dem Kommuniontraktat entnommenes Beispiel zu zeigen — vgl. Anm. —, daß auch schon die Einleitungsformel *Unde versus* allein den Bezug auf die Tradition einschließt.

An der in Frage stehenden Stelle CD d. 6 a. a. O. führt der Verfasser diesen Merkvers auf *doctores* zurück: *Unde versus, colligens membra istius distinctionis a doctoribus est factus* ... (s. o.). Die hier genannten *doctores* sind aber schon vorher von CD als *doctores (Graecos et) Latinos* eingeführt worden, unter denen, dem ganzen Zusammenhang nach, Albert unmöglich mitgemeint sein kann. Da wir für die Darlegungen über die Argumente der Griechen die literarische Abhängigkeit des Traktates vom Lukaskommentar aus inneren Gründen eindeutig ausschließen konnten — und dasselbe muß, u. a. wegen des formal gleichen Aufbaues, auch von der übrigen Darstellung gelten[74] —, kann der Hinweis des Kommunion-

[71] Für den ausführlichen Text muß auf Fr. S. 39 verwiesen werden. Vgl. dazu A. Kolping, Die Drucke 198 Anm.

[72] Sup. Marc. 14, 1 (B. 21, 688 a): *Pascha dicitur quinque modis: vespera ..., agnus immolatus ..., primus dies azymorum ..., azyma ..., Christus immolatus.* — Script. sup. IV Sent. d. 13 a. 24 (B. 29, 372 a): *Pascha dicitur multipliciter ... Unde versus: Est azymum Pascha, Iesus, agnus, vespera, coena.*

[73] Sup. IV Sent. d. 12 a. 15 (B. 29, 322 a): *Haec videtur esse sententia antiquorum, qui fecerunt versus ... dicentes: Rex sedet in coena ...* — Sup. Luc. 22, 23 (B. 23, 679 b): *Et significaverunt hoc antiqui tali versu: Rex sedet in coena ...* — Vgl. damit CD d. 1 c. 3 n. 1 (203 a): *Unde versus: Rex sedet in coena ...* — Hier fehlt der ausdrückliche Hinweis auf die *antiqui*. — Sup. IV Sent. d. 12 a. 14 (B. 29, 320 a): *Unde antiqui determinabant hanc quaestionem per duos versus sic dicentes: Pyxide servato ...* — Vgl. CD d. 3 tr. 1 c. 6 n. 6 (263 b); vgl. unten S. 88 u. Anm. 167.

[74] Als gewichtiges Argument der Lateiner gegen die Griechen führt CD a. a. O. (420) das Zeugnis des (Ps.-)Dionysius Areopagita über die Beobachtung der Sonnenfinsternis beim Tode Jesu an: *Et haec ratio firma est contra Graecos: quia sumitur ex dicto illustrissimi doctorum eorum, qui ista oculis se testatur vidisse et per canones astronomicae scientiae examinasse.* — Dieses Argument fehlt in dem entsprechenden Zusammenhang des Lukaskommentars. Darin darf ein weiterer Beweis gegen eine literarische Abhängigkeit des Traktates an dieser Stelle des Lukaskommentars gesehen werden. Sup. Luc. 23, 45 (B. 23, 733f) bringt dieses Zeugnis des Dionysius bei der Erklärung zu ‚*Et obscuratus est sol*'. Es ist aber höchst unwahrscheinlich, daß der Verfasser es hier entlehnt habe. Vgl. auch Sup. Marc. 15, 33 (B. 21, 740). Ein Vergleich von Sup. Marc.

traktates auf die *doctores* mit Recht als Bestätigung der obigen Auffassung angesehen werden, daß die siebenfache Bedeutung des Namens *Pascha* im Lukaskommentar dem traditionellen Lehrgut entnommen ist[74a]. Es ist also nicht so, daß CD an dieser Stelle den Lukaskommentar ausgeschrieben habe und deshalb mit den *doctores* auch — vielleicht sogar vornehmlich — Albert meint. Demnach sind die Übereinstimmungen zwischen Sup. Luc. und CD mühelos zu erklären aus der Übernahme traditionellen Lehrgutes durch denselben Autor in zwei zeitlich sich nahestehenden Werken, — zumal der Merkvers die sich für das Gedächtnis leicht einprägsame Formulierung in einem gewissen Sinne anbot; z. B. (*Hebdomas*): *Primo enim modo dicitur ‚Pascha' totum tempus septem dierum ... a luna quartadecima usque ad vigesimam primam mensis Aprilis.*

Im gleichen Zusammenhang werden auch vier Gründe für den Zeitpunkt des letzten Abendmahles dargestellt. Die Übereinstimmung zwischen CD und Sup. Luc. ist hier nicht so eng wie im Vorhergehenden. Fries hebt hier vor allem zwei Unterschiede hervor. Zunächst soll der Kommuniontrakt Kürzungen aufweisen. In der Textwiedergabe bei Fries besteht diese Kürzung in einer fehlenden Bemerkung über die eucharistische Nüchternheit. Diese Bemerkung steht aber in CD, sogar ausführlicher als Sup. Luc., unmittelbar *vor* dem von Fries zitierten Text.

Sup. Luc. a. a. O. (660 a): *Solent autem a patribus quatuor assignari rationes quare dominus corpus suum ultimo dedit discipulis post coenam illam, cum tamen ita non sumatur ab ecclesia, quia ecclesia sumit hoc sacramentum ore ieiuno.* — CD a. a. O. (423 - *K*): *Tertio autem quaeritur, quando corpus suum dedit? Et constat, quod post coenam agni typici ... Et quamvis Christus iam coenatis dederit corpus suum, tamen revcrenter et salubriter ab ecclesia postea provisum est, ut excepto infirmitatis et necessitatis articulo non nisi a ieiunis corpus domini accipiatur*[75]*. Quod autem Christus post alios cibos corpus suum dederit, quatuor a doctoribus assignantur rationes.*

Der andere Unterschied besteht nach Fries darin, daß Sup. Luc. die Gründe *a patribus* übernehme, während der Verfasser des Kommuniontraktates sich auf *doctores* berufe. Unter diesen sei vor allem Albert gemeint, von dem sich der Verfasser hier irgendwie distanziere. Diese Schlußfolgerung beruht aber auf der, wie wir gezeigt haben, falschen Voraussetzung literarischer Abhängigkeit und ist deshalb hinfällig. Der Bezug auf *doctores* erklärt sich aus dem oben Gesagten (*doctores Graecos et Latinos*). Auch sachlich liegt hier kein Unterschied zwischen *doctores* und *patres* vor. Denn erstens beruft sich der Kommuniontraktat sehr häufig

---

und Sup. Luc. zeigt, wie verschiedenartig die Darstellung ein und desselben Gegenstandes bei Albert ausfallen kann. Vgl. auch den Kommentar Alberts zur Ep. XI ad Apollophanem (B. 14, 1019ff), ferner zur Ep. VII (B. 14, 919ff).

[74a] Wie sehr diese zunächst nur aus inneren Kriterien erschlossene Feststellung zu Recht besteht, erbrachte ein nachträglicher Vergleich mit Hugo von St. Cher, Sup. Luc. 22 (ed. Lyon VI, f. 258 ra); denn dort finden sich ebenfalls die sieben Bedeutungen von *Pascha* mitsamt dem oben angegebenen Merkvers: *Unde versus: Hebdomas* etc. — Ebd. f. 259 vb: *Unde versus: Rex sedet in coena* ..., wobei, wie auch in CD, der Hinweis auf die *antiqui* fehlt (vgl. Anm. 73).

[75] Vgl. auch MM tr. 3 c. 12 n. 1 (121 a).

auf die *patres*[76]. Zweitens verwendet CD wie auch Albert beide Ausdrucksweisen unterschiedslos zur Bezeichnung theologischer Autoritäten[77]. Drittens bezieht sich Albert in sicher echten Werken sehr oft auf die *doctores*, ohne daß daraus zu folgern wäre, daß er sich nicht zu ihnen rechnet[78].

Es kann hier noch auf eine weitere interessante Einzelheit aufmerksam gemacht werden. Bei der Darlegung des ersten Grundes für den Zeitpunkt des letzten Abendmahles weist CD eine — von Fries nicht zitierte — Formulierung auf, wie sie Albert geläufig ist, die sich aber gerade in der Parallelstelle des Lukaskommentars nicht findet.

CD a. a. O. (423 b): *Quarum prima est, quia in memoriale dedit et ideo ultimo dedit, ut arctius memoriae commendaretur.* — Vgl. damit Sup. IV Sent. d. 13 a. 26 sol. (B. 29, 377 a): ... *ideo tamquam memoriale arctius memoriae commendandum, ultimo institui debuit*[79]. — Sup. Luc. a. a. O. (660 a) schreibt: *Memoriale autem ultimo post alia datur, ut memoria remaneat.*

Auch darin darf ein Beweis gegen die literarische Abhängigkeit und für die Autorschaft Alberts gesehen werden.

---

[76] CD d. 3 (230): *Ponitur autem hoc sacramentum a sanctis patribus in genere cibi et potus ...* — CD d. 4 c. 7 (339 b): *Propter haec ergo et his similia hoc sacramentum ponitur in genere communionis a patribus omnibus ante nos existentibus.* — Ebd. d. 6 tr. 2 c. 1 n. 13 (378 a): *Ad hanc igitur quaestionem patres ante nos responderunt.* — Ebd. d. 6 tr. 2 c. 1 n. 1 (364 a): *Circa materiam (sacramenti) autem quinque dubitata a sanctis patribus inveniuntur.*

[77] CD d. 6 tr. 2 c. 4 n. 3 (406f): *Sed quinque causae a sanctis patribus assignantur, quare (Christus) frequenter oculos in caelum ad Patrem elevavit. ... His causis a doctoribus ante signatis duae adhuc addi possunt.* (Vorher waren bei der Nennung des dritten Grundes Hilarius und Dionysius genannt worden.) CD d. 6 tr. 1 c. 2 n. 1 (356 a): *quia ab omnibus doctoribus: Augustino, Hieronymo, Ambrosio, Hilario et a Graecis Ioanne Chrysostomo et Basilio et Gregorio Nazianzeno computatur ...* — — Sup. IV Sent. d. 14 a. 9 (B. 29, 423 b): *Per hoc etiam patet solutio ad dicta trium doctorum, scilicet Hilarii, Bernardi et Augustini.* — Für *doctores* schreibt CD etwa auch: *quidam ante nos non modicae inter antiquos auctoritatis viri* (386 b); *Non parvae literaturae viri* (309 a). — *Meteora* l. 4 tr. 1 c. 7 (B. 4, 717a): *Fuerunt tamen non parvae auctoritatis viri, qui dixerunt.*

[78] Sup. IV Sent. d. 8 a. 8 (B. 29, 199 b): *Et ideo communiter dicitur a doctoribus.* — Ebd. d. 11 a. 6 (281 b): *Et ideo regula ab antiquis doctoribus ponatur in hac scientia.* — *et a doctoribus concessa* (282 a). — Ebd. d. 14 a. 3 (409 a): *Hoc tamen diversitate virtutis inducti doctores nostri, diversas acceperunt opiniones, scilicet dicentibus magistro Guilelmo Antisiodorensi et suis sequentibus, quod poenitentia non sit virtus: ... mihi autem et quibusdam aliis videtur, quod sit virtus.* — Ebd. d. 15 a. 14 (492 a). — De anima l. 2 tr. 3 c. 6 (B. 5, 241 a): *Istae igitur et similes rationes sunt, quae induxerunt multos de nostris doctoribus, quod dixerunt ...* — etc.

[79] Vgl. dazu auch Petrus Manducator, De sacramentis (R. M. Martin, Pierre le Mangeur De sacramentis (Spicilegium Sacrum Lovaniense 17, appendix), Louvain 1937, 44*f): *Christus post cibum, scilicet post cenam, discipulis dedit. Quod duabus fecit de causis. Primo, ut altitudinem huius sacramenti cordibus discipulorum ... fortius infigeret et eorum memorie commendaret, ut ab ecclesia deinceps frequentaretur. Secundo, ut celebrato typico Pascha cum discipulis suis sacramenta veteris legis inter que precipuum erat agni paschalis sacrificium in morte sua terminari significaret, et sacramenta nove legis in quibus excellit eukaristia inchoari et substitui demonstraret.* — Hier haben wir wohl, gleichgültig, ob Albert ihn aus eigener Quellenkenntnis gekannt hat, einen der *doctores* vor uns, deren Gründe Sup. Luc. und CD zusammengefaßt sind.

d) Die folgenden Texte werden von Fries falsch interpretiert. Er schreibt S. 41: „Diesen Bezug auf die *doctores* nimmt der Verfasser auch an der folgenden Stelle ... Da erscheint nun Albert unter denen, *qui inter doctores sunt probabiliores*, und zwar mit der Ansicht, die Überreichung des Kelches mit Brot und Wein sei wesentlich für die Priesterweihe." Wir geben die Texte wieder, nur mit anderer Sperrung.

Sup. Luc. 22, 19 (B. 23, 668 b): *Secunda autem causa est, quia porrigere non potuit, nisi manu acciperet. Porrigendo autem se transfundere potestatem consecrandi in discipulos significavit. Et ex hoc inolevit, quod quando episcopus sacerdotes ordinat, porrigendo calicem cum pane et vino, in eos potestatem transfundendo, ordinem confert sacerdotalem.*

CD d. 6 tr. 1 c. 4 (362. - *K*): (*‚hoc facite'*). *Ac si diceret: Hoc faciendi habete auctoritatem et potestatem. Et tunc in hoc verbo sacerdotalem discipulis contulit ordinem, sicut tradunt hi, qui inter doctores sunt probabiliores. Unde similibus verbis utitur episcopus, quando sacerdotalem confert ordinem. Dicit enim sic porrigendo calicem cum hostia panis et sacrificio vini cum aqua: Accipe* (!) *potestatem ...*

An beiden Vergleichsstellen ist der Gesichtspunkt ein je verschiedener. Nach CD haben die Apostel den *ordo sacerdotalis* durch Christi Wort empfangen. Für diese Ansicht wird die Autorität der *doctores probabiliores* angerufen. Demgemäß verlegt CD für die Priesterweihe den Ton auf die Worte des Bischofs. Nach Sup. Luc. dagegen hat Christus den Aposteln die Konsekrationsgewalt durch die Darreichung seines Leibes übermittelt. Deshalb legt der Lukaskommentar den Ton auf die Überreichung der Instrumente. Es ist also ganz eindeutig, daß Albert mit der Sup. Luc. vertretenen Auffassung nicht zu den *doctores probabiliores* zu zählen ist, auf die sich CD beruft. Der Lukaskommentar kann deshalb auch in diesem Falle nicht die unmittelbare Vorlage für den Kommuniontraktat gewesen sein. Von hier aus aber erhält die typisch albertinische Diktion ihr Gewicht als Kriterium für die Hand ein und desselben Verfassers. Bei der Unterschiedlichkeit, wie Albert auch sonst das Wesen des Weihesakramentes behandelt[80], kann die Verschiedenheit der Sup. Luc. und CD vertretenen Auffassungen nicht gegen die Autorschaft Alberts angeführt werden. Ein Vergleich mit anderen Schriften muß sogar eher auf das Gegenteil hinweisen. In seinem Frühwerk De sacramentis bezeichnet er — *secundum dicta proborum* — die Formel *‚Accipite Spiritum sanctum'* in Verbindung mit der Handauflegung als wesentlich für die Priesterweihe[81]. Die in CD vertretene Auffassung begegnet sodann Sup. Matth. 26, 26 (B. 21, 163 a): (*‚Hoc facite'*). *In quo verbo notatur acceptae potestatis exercitium. Et forte in hoc ipso verbo sacerdotes ordinati intelliguntur per translationem talis potestatis.* — Andererseits liegt jedoch — streng genommen — zwischen dem Lukaskommentar und dem Kommuniontraktat kein wirklicher Gegensatz vor,

[80] Vgl. dazu J. M. Overbeck O. P., Alberts des Großen Lehre vom Wesen des Weihesakramentes: Studia Albertina 390ff.
[81] Ebd. 390.

vielmehr nur eine andere Akzentuierung, da ja die Überreichung der Instrumente mit den entsprechenden Worten verbunden ist und umgekehrt. Die Akzentverlagerung erklärt sich unschwer aus dem je anderen Zusammenhang, in den Sup. Luc. und CD die Bemerkungen über die Priesterweihe eingebettet sind. Innerhalb der Erklärung des Einsetzungsberichtes nimmt Sup. Luc. den Bezug auf die Priesterweihe bei *‚accepit'*, CD aber bei *‚hoc facite'* (vgl. Sup. Matth.). So liegt der Ton einmal auf der sakramentalen Handlung, das andere Mal mehr auf dem sakramentalen Wort. Beides schließt sich aber nicht aus, vor allem, wenn man den Gesamtzusammenhang in CD ins Auge faßt[81a]. Man hat eben bei Albert immer auf den jeweiligen Aspekt zu achten, unter dem er schreibt.

2. Fries glaubt ferner die literarische Abhängigkeit des Traktates von Alberts Scriptum super IV Sententiarum nachweisen zu können (Fr. S. 42ff).

a) Zunächst soll der Meßtraktat diese Abhängigkeit erkennen lassen, und zwar in der Frage nach der Linderungsmöglichkeit der Höllenstrafen[82]. A. Landgraf hat darüber für die Zeit der Frühscholastik eine eingehende und aufschlußreiche Studie veröffentlicht[83]. Es handelt sich um ein Problem, das bis in die Hochscholastik hinein die Gemüter aufs lebhafteste bewegte. Dahinter stand die Sorge um das Schicksal der verstorbenen Angehörigen. Es ist darum — anders als Fries meint — nicht verwunderlich, daß die Meßerklärung, gerade weil der Verfasser eine volkstümliche Schrift beabsichtigte, ausführlich auch auf diese Frage eingeht.

Im Scriptum sup. IV Sent. wie in MM werden drei Lösungsversuche früherer Theologen genannt. Das Scriptum nennt Praepositin, die Porretaner und Wilhelm von Auxerre. Die Meßerklärung nennt ebenfalls Praepositin, als zweite Gruppe den Cantor Parisiensis (Petrus Cantor) und Stephanus Cantuariensis (Stephan Langton), sowie Wilhelm von Auxerre. Nach Fries verrät nun MM seine Abhängigkeit vom Script. dadurch, daß dem Wilhelm von Auxerre, wie im Script., die Lehre von einer möglichen Linderung der Höllenstrafen zu Unrecht zugeteilt wird.

Auffällig ist zunächst, daß die Porretaner in der Meßerklärung nicht genannt werden, sondern statt dessen Petrus Cantor und Stephan Langton. Noch auffälliger aber ist, daß das Script. und MM in der dem Praepositin zugeteilten Lehre auseinandergehen. Nach dem Script. hat nämlich Praepositin eine Meinung ver-

[81a] CD, ebd. (361): *‚Accipite' ... pro certo cum porrexerit sacramentum intelligitur sacramenti institutio ... porrigendo panem et vinum in ipsa porrectione dixit formam transsubstantiantem, et sic porrigendo eis sacramentum significavit a se procedere in personas ecclesiasticas. Et hoc est instituere sacramentum.* MM (120 b, 121 b).

[82] Sup. IV Sent. d. 46 a. 2 (B. 30, 630) — MM tr. 3 c. 16 n. 4 (135f).

[83] A. Landgraf, Die Linderung der Höllenstrafen nach der Lehre der Frühscholastik: ZkTh 60 (1936) 299—370. — Vgl. auch A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg 1902, 223—229.

treten, die MM dem Petrus Cantor und Stephan Langton zuteilt, während Praepositin nach der Meßerklärung die Lehre vertreten haben soll, die das Script. als die der Porretaner bezeichnet. Um das Maß der Verwirrung voll zu machen: keiner der genannten Autoren hat aber tatsächlich die Sentenz vertreten, die ihm vom Script. oder von der Meßerklärung zugeschrieben wird. Die falsche Zuteilung gilt also nicht nur für Wilhelm von Auxerre[84]. Diese auffälligen Unterschiede müssen eine literarische Abhängigkeit mehr als fragwürdig erscheinen lassen. Sprechen sie aber nicht auch gegen Albert als Verfasser der Meßerklärung? Diese Frage kann aus folgenden Gründen verneint werden. Erstens: Aus den falschen Zuteilungen, die Albert im Script. sup. IV Sent. macht, ist der Schluß zu ziehen, daß er die genannten Autoren entweder nur aus sekundären Quellen gekannt hat — wenigstens in dieser Frage — oder daß er nach seiner häufigen Gewohnheit aus dem Gedächtnis zitiert[85]. In beiden Fällen sind die falschen Zuteilungen leicht erklärlich. Ebenso lassen sich dann aber auch die Unterschiede zwischen dem Scriptum und der Meßerklärung unschwer als Folge der Zitation aus dem Gedächtnis erklären. Zweitens: Sieht man

[84] Wir geben eine kurze Zusammenfassung nach Landgraf: Albertus Magnus (Sup. IV Sent. a. a. O.) und Thomas (Sup. IV Sent. d. 45 q. 2 a. 2) schreiben dem Praepositin die Meinung zu, daß durch die kirchlichen Fürbitten gleiche Teile der Strafe getilgt würden (Strafnachlaß in arithmetischer Proportion) und daß so die Strafe ganz erlöschen könne; doch werde sie nur bis zum jüngsten Tage ausgesetzt. — Wilhelm von Auxerre dagegen teilt dem Praepositin eine ganz entgegengesetzte Sentenz zu. In Wirklichkeit referiert er aber in seiner Summe nur die strengere und mildere Auffassung ohne eigene Stellungnahme (331ff). — Den Porretanern schreiben Albert und Thomas die Sentenz zu, daß der Strafnachlaß, damit ein völliges Aufhören der Strafe ausgeschlossen werde, in geometrischer Proportion geschehe. In Wirklichkeit aber ist die Porretanerschule in dieser Frage äußerst zurückhaltend. Die ihnen zugeschriebene Auffassung wird vor der Zeit der Hochscholastik in der Diskussion gar nicht erwähnt (336ff). — Petrus Cantor ist in seiner Stellungnahme schwankend. Aber selbst in seiner Summe, wo er die mildere Richtung vertritt, findet sich nicht die ihm gemeinsam mit Stephan Langton zugeteilte Lehre, daß die Strafe ganz ausgesetzt werden könnte, um dann wieder in ihre Unendlichkeit zurückzukehren (322ff). — Stephan Langton ist der erste, der sich im 13. Jh., wenn auch *sine praeiudicio melioris sententiae*, zu der strengeren Auffassung bekennt, daß die Fürbitten den Verdammten nicht nützen (342ff). — Wilhelm von Auxerre soll nach Albert (Sup. IV Sent.; MM) und Thomas die Stärkungstheorie vertreten haben. Die Strafe werde zwar nicht gemildert, jedoch erführen die Verdammten durch die Suffragien eine Stärkung, um die Strafe leichter ertragen zu können. In Wirklichkeit aber bekennt sich Wilhelm zu der strengeren Richtung, und zwar mit der Begründung, wie die Fürbitten nicht die Schuld mindern könnten, so auch nicht die Strafe (360ff). Die Stärkungstheorie, allerdings im Sinne einer inneren Stärkung, wird zu Anfang des 13. Jh., wiederum zu Unrecht, auch dem Petrus Cantor zugeschrieben (363). — Man sieht also, wie verwickelt die Frage der Zuteilungen war. Das mag z. T. daher kommen, daß viele Autoren keine klare Stellungnahme bezogen und die entgegengesetzten Ansichten bloß referierend darstellten oder daß ihre eigene Stellungnahme nur schwer auszumachen war. Noch Hugo von St. Cher trägt beide Auffassungen vor und betont, daß beide katholisch seien. Nur eine gelegentliche Äußerung verrät, daß er selbst der strengeren Richtung zuneigt (364ff). — Vgl. auch unten Anm. 86.

[85] Vgl. A. Landgraf, a. a. O. 370.

von den genannten Autoren ab, dann ergibt sich, daß die Darstellung der Lösungsversuche selbst im Script. wie in MM inhaltlich kaum voneinander abweicht. Sachlich stellen sich die Lösungen so dar: Die eine behauptet einen Strafnachlaß in arithmetischer Proportion und eine mögliche Aussetzung der Strafe auf Zeit. Die zweite behauptet einen Strafnachlaß in geometrischer Proportion; die Strafe kann darum nie ganz getilgt werden. Die dritte kann als Stärkungstheorie bezeichnet werden[86]. Nach A. Franz waren diese drei Lösungsversuche damals die allein maßgebenden[87]. Außer bei Thomas, der in dieser Frage sicher von Albert abhängig ist, begegnet uns diese Dreiteilung z. B. auch bei Bonaventura[88]. Die Lösungsversuche der ‚*antiqui*' sind also zur Zeit der Hochscholastik in der oben dargestellten dreifachen Aufgliederung erörtert worden. Dabei war das Interesse vorwiegend sachlich, auf das Problem selbst gerichtet. Demgegenüber spielte die Zuteilung an bestimmte Autoren eine nur untergeordnete Rolle, wie sich deutlich bei Bonaventura zeigt, der die drei Lösungen auf *quidam*, *alii* und *tertii* aufteilt. Bonaventura erwähnt nur einmal ganz allgemein den Praepositin, ohne

[86] Sup. IV Sent. d. 46 a. 2 (630 b): *Et inveniuntur tres modi opinionum suarum: dixit enim Praepositinus, quod suffragium unum minuit aliquotam partem poenae, et secundum aequale primo minuit aequalem partem poenae, et ita multiplicatis suffragiis tota poena potest tolli ... dixit, quod poena suspenditur per ecclesiae suffragia usque ad diem iudicii, et tunc relabentur in infernum in corpore et anima simul in aeternum cruciandi.*

Alii dixerunt, ut Porretani, quod haec diminutio geometrica est, ut tollatur pars eiusdem proportionis per secundum suffragium, et non semper eiusdem quantitatis ... et sic manet semper poena ...

Antisiodorensis alium modum invenit et dixit, quod non diminuitur poena, quia manente causa manet effectus, hoc est manente culpa, manet poena. Sed confortatur sustinens per suffragium, ut facilius possit sustinere poenam ... sicut si homo portat grave onus et cum est in pondere et sudore facies eius perfunditur aqua frigida ...

MM tr. 3 c. 16 n. 4 (135f): *Praepositinus ... dicebat enim, quod primum quidem ... tantam tollit poenam vel partem poenae a damnatis, sequens autem suffragium non tollit tantam ut primum in mensura quantitatis, sed tollit tantam in proportione ... ideo illa poena nunquam finitur per suffragium ...*

Ideo dixerunt Cantor Parisiensis et Stephanus Cantuariensis, quod in veritate secundum (suffragium) tantum in mensura quantitatis poenae tollit, quantum primum, et quod poena tolli potest totaliter a damnato per suffragium ecclesiae multiplicatum, sed poena totaliter suspensa iterum in infinitum relabitur ...

Ideo post istos venit magnus doctor Guilelmus Altisiodorensis et dixit, quod pro certo poena ignis non diminuitur, nec suspenditur a damnatis ..., tamen prodest (suffragium), ut tolerabilior sit eorum damnatio, quia confortat patientem, ut ... levius ferat ignis incendium. ... sicut quando aliquis pondere magno gravatus, lassitudine debilitatur: si quis in faciem eius fundit aquam frigidam ....

[87] A. Franz, Die Messe 227.

[88] In IV Sent. d. 46 a. 1 q. 1 (Quaracchi 1889), 957f: ... *Quidam dicunt, quod prosunt (suffragia) ad dimissionem poenae quantum ad interpollationem; et ideo non totaliter aufertur, sed solum ad modicum temporis ... Ideo dicunt alii, quod fit remissio simpliciter, et non ad tempus: sed tamen nunquam tota poena aufertur, quia fit ablatio secundum proportionem geometricam, non secundum proportionem arithmeticam ... Ideo dicunt tertii, quod prosunt ... fortificando subiectum, ut melius et tolerabilius portet.*

daß allerdings ersichtlich ist, welche Meinung dieser im einzelnen vertreten hat.

Für die Autorschaft Alberts kann zudem auch ein innerer Grund angeführt werden. Es ist der gleiche, den Fries (S. 43) im gegenteiligen Sinn vorbringt, nämlich einige bezeichnende wörtliche Übereinstimmungen in der Argumentation gegen diese Lösungsversuche. Konnte im Vorhergehenden die literarische Abhängigkeit des Traktates vom Scriptum als höchst unwahrscheinlich erwiesen werden, so erlangen diese Übereinstimmungen von daher ein besonderes Gewicht.

Sup. IV Sent. d. 46 a. 2 (B. 30, 631 a): *Contra secundam* (die Sentenz der Porretaner) *plane obiicitur: quia duobus existentibus aequalibus in virtute activa, patiente autem existente fortiori et debiliori ad patiendum et resistendum agenti, magis agit in patiens id quod invenit patiens debilius ad resistendum, quam id quod invenit fortius: sed duo aequalia suffragia sunt agentia et damnatus primo magis resistere potest quam secundo: ergo secundum plus tollit de poena quam primum: et ita nulla est fictio illa. Item quaeratur ab eis, quare secundum cum sit aequale primo, minus tollit quam primum: et non poterunt causam assignare*[89].

MM tr. 3 c. 16 n. 4 (135 b - *K*): *Sed quaeratur a Praepositino, quae sit causa quod secundum suffragium minus in quantitate poenae tollit quam primum, cum in omni natura duo aequaliter agentia aequaliter tollant et abiiciant de passivo? Et non poterit causam rationabilem assignare. Adhuc autem secundum plus debet tollere quam primum: quia poena iam diminuta per primum minus potest resistere secundo quam primo. Et ideo dicimus hanc opinionem fictionem esse.*

Fries glaubt dagegen, in der abschließenden Stellungnahme der Meßerklärung Albertus Magnus unter den Lehrern erkennen zu können, die von MM mit großem Lob bedacht werden.

MM a. a. O. (136 - *K*): *Et ideo temporibus nostris in doctrina florentes theologi omnes istas opiniones abhorruerunt et dixerunt, quod si prosunt damnatis suffragia, quod in altera parte poenae prosunt eis et non in tota. Sunt enim condemnati ad ignem et ad conscientiae vermem ... Et ideo ad mitigationem ignis nihil prosunt, sed conscientiae vermis remordet de tribus, scilicet de peccato commisso, et de bono a se ipso omisso, et de bono, cuius ipse potuit esse causa, ut fieret ab altero. Dicunt igitur, quod non mitigatur de duobus primis: quia haec duo sunt de praeterito et necessaria, sed de tertio et crescit et mitigatur. Si enim per malum suum causa est mali in alio, toties crescit vermis, quoties crescit et dilatatur malum illud in alios quos involvit: et in hoc sensu dicit Ambrosius, quod ignoratur poena Arii, quia nescitur quot errore eius sunt subvertendi. Si autem causa fuit ut bonum fieret per alium, totiens decrescit vermis, quotiens bonum illud multiplicatur, et quoad hoc solum prodest damnatis ecclesiae suffragium: et hoc quia rationem habet catholicam, puto esse tenendum.*

Albert gibt im Sentenzenkommentar[90] die Möglichkeit einer Milderung der Höllenstrafe in diesem beschränkten Sinne zu, allerdings mit dem geringfügigen Unterschied, daß er die Erleichterung „von daher ableitet, daß jemand auf Erden an den Verdammten denkt" (Fr. S. 43)[91]. Fries folgert daraus: „Somit

[89] Über sachlich ähnliche Einwände gegen diese den Porretanern bzw. dem Praepositin zugeschriebene Meinung vgl. Landgraf, a. a. O. 341.

[90] Script. sup. IV Sent. d. 45 a. 3 (B. 30, 611). — Den Text vgl. bei Fr. S. 43.

[91] Thomas lehnt diese Möglichkeit nicht schlechthin ab, wenn er sie auch für sehr ungewiß hält. In IV Sent. d. 45 q. 2 a. 2 sol. 1: *Sed tamen modus,*

erscheint es berechtigt, Albert als einen jener Theologen anzusehen, über deren Erklärung der Verfasser mit Sympathie und Billigung berichtet" (S. 44). Das Argument, das Fries aus der zitierten Stelle der Meßerklärung gegen die Verfasserschaft Alberts vorbringt, liegt also darin, daß der Verfasser sich selbst nicht zu den *florentes theologi* zu rechnen scheint und sich so auch von Albert distanziert. Dieses Argument ist nicht stichhaltig.

Gehen wir zunächst von der Hypothese aus, mit der Fries die Selbstzitationen im Doppeltraktat zu erklären sucht. Danach war ja dem Verfasser daran gelegen, den Eindruck zu erwecken, der Traktat sei Eigentum Alberts. Er wollte durch dessen Autorität sein gewagtes Vorgehen gegen die rememorative Meßallegorese sichern (S. 63). Dem sollen vor allem die Bezugnahmen auf Werke Alberts dienen. Warum — so muß man fragen — distanziert er sich aber hier in so auffälliger Weise von den *florentes theologi*, unter denen ja nach Fries auch Albert leicht zu erkennen ist? Das muß um so unverständlicher erscheinen, weil er in dieser Frage sachlich mit Albert übereinstimmt. Nach seinem sonstigen Verfahren wäre gerade auch hier eine „Selbst"-Zitation zu erwarten. Die Blöße, die der Verfasser sich aber an dieser Stelle gibt, muß — von den Fries'schen Voraussetzungen her betrachtet — sehr merkwürdig erscheinen. Es läßt sich aber eine durchaus verständliche Erklärung für die Berufung auf die *florentes theologi* angeben. Die Lösung, die Albert im Scriptum anführt und die MM in leicht abgewandelter Form aufnimmt, ist nämlich nicht originell albertinisch, sondern schon in der Tradition vorgegeben. Wir wiesen ja bereits darauf hin, mit welcher Intensität diese Frage bis in die Hochscholastik hinein erörtert wurde. Im einzelnen sei dazu folgendes festgestellt:

Die Straflinderung, die im Scriptum und in der Meßerklärung vertreten wird, beruht auf der Unterscheidung zwischen der *poena sensus* und der *poena vermis conscientiae* (Sup. IV Sent. d. 45 a. 3) oder, wie MM schreibt, zwischen der *condemnatio ad ignem* und der *condemnatio ad conscientiae vermem*. Diese wiederum ist gleichbedeutend mit der im 13. Jh. aufgekommenen Unterscheidung von substantieller und akzidenteller Strafe[92]. Nach der Meßerklärung ist, wie eine Verschärfung, so auch eine Linderung der *condemnatio ad vermem conscientiae* möglich, je nach den Folgen

qui a quibusdam ponitur, quod suffragia prosunt damnatis, posset aliquomodo sustineri, ... quia ex huiusmodi suffragiis eis aliqua materia doloris subtrahitur. quae eis esse potest, si ita se abiectos conspicerent, quod pro eis nullam curam haberent vivi. Quae materia doloris eis subtrahitur, dum suffragia pro eis fiunt. Sed istud etiam non potest esse secundum legem communem ... nisi supra communem legem hoc remedium divinitus detur aliquibus damnatorum. Quod est verbum omnino incertum.

[92] Vgl. Landgraf, a. a. O. 335. — Diese Unterscheidung findet sich z. B. in der Summa aurea des Wilhelm von Auxerre. Wo er die mildere Richtung und die Art ihrer Argumentation darstellt, ist die *poena substantialis* als *tristitia de carentia visionis dei (ignis conscientiae)*, die *poena accidentalis* als *ignis affligens corpus* gefaßt. Ähnlich bezeichnet Hugo von St. Cher als *poena substantialis* den *vermis conscientiae*, als *poena accidentalis* die *poena exterior;* ebd. 362 Anm. 100; 366.

der bösen oder guten Taten des Verdammten für die Mitmenschen. In ähnlicher Weise begegnet diese Auffassung aber schon bei Wilhelm von Auxerre, und zwar in einem Einwand, den die mildere Richtung gegen die strengere vorbringt. Dort heißt es: wie die Strafe des Arius zunehme wegen der Folgen seiner Lehre, so könne sie auch gemildert werden. Wilhelm von Auxerre, der der strengeren Richtung angehörte, lehnt diesen Einwand ab und läßt nur eine Verschärfung der Strafe zu[93]. Sehr deutliche Anklänge zu der im Script. und MM gegebenen Lösung begegnen ferner bei Bonaventura. Im 4. Buch seines Sentenzenkommentars[94] führt er zu der Frage nach dem Wert der ohne die *caritas* verrichteten guten Werke folgendes aus:

Respondeo: dicendum, quod huiusmodi opera bona extra caritatem facta, quando bona fiunt intentione, valent ad multa: ... Sed illud diversimode intelligitur a diversis ... Aliqui dicunt, quod valent ad remissionem poenae vermis, quia non tantum habebunt remorsum conscientiae, quantum si nulla opera bona fecissent. Diese Meinung lehnt Bonaventura ab und fährt dann fort: *Ideo tertio modo dicendum, quod valent ad tolerabiliorem damnationem ex consequenti ... et ad vermem: quia minus cruciabitur et minorem habet remorsum, quam si opera illa non fecisset, non de illa culpa, quam commisit, sed de malis, quae commisisset, et de bonis, quae omisisset, si illa opera bona non fecisset. Et ita intelligendum est de eo qui statim moritur; et de eo, qui magis moritur quam neget Christum et de consimilibus*[95].

Der Gesichtspunkt ist zwar bei Bonaventura einerseits und in Alberts Script. sup. IV Sent. sowie MM andererseits nicht der gleiche. Dort handelt es sich um den Wert der natürlich guten Werke, hier um den Wert der kirchlichen Suffragien. Doch wird in allen drei Schriften eine Linderungsmöglichkeit der Gewissensqual des Verdammten (der *poena vermis*), wenn auch nur in einem sehr beschränkten Sinne, zugegeben. Auch hier ist der Gesichtspunkt nicht ganz derselbe. Bei Bonaventura sind es die natürlich guten Werke in sich, die eine gewisse Linderung ermöglichen, zwar nicht im Hinblick auf die wirklich begangene Schuld, sondern nur im Hinblick auf das ohne diese guten Werke begangene Böse oder unterlassene Gute; in MM ist es das Gute, sofern es in anderen weiterwirkt; in Alberts Script. sup. IV Sent. ist es das Wissen darum, daß einer an den Verdammten denkt. Übereinstimmend wird eine Erleichterung der *poena vermis conscientiae* bezüglich der Tat- und Unterlassungssünden, sowie eine Erleichterung der *poena sensus* (der *poena ignis*) abgelehnt. Was nun der hier angezogene Vergleich mit Bonaventura trotz der Verschiedenartigkeit der Gesichtspunkte zu zeigen vermag, ist erstens dies, wie sehr diese Frage damals noch in der Diskussion stand, und zweitens, daß Albert die sup. IV Sent. vorgetragene Meinung von einer möglichen Linderung der *poena vermis conscientiae*

[93] Ebd. 362. Vgl. auch 360.

[94] In IV Sent. d. 15 p. 1 a. 1 q. 6 (357f).

[95] Im Script. sup. IV Sent. d. 15 a. 32 (B. 29, 517) behandelt Albert ebenfalls diese Frage. Ebd. d. 14 a. 19 (437) wird die Frage nach dem Wert des Almosens erörtert. Beide Stellen kommen für unseren Zusammenhang nicht in Betracht. Hier findet sich kein Hinweis auf eine mögliche Linderung der *poena vermis*. Bonaventura ist also in dieser Frage nicht etwa von Albert abhängig.

der theologischen Diskussion seiner Zeit entnommen hat. Es ist darum nicht verwunderlich, daß sich die Meßerklärung, auch wenn Albert ihr Verfasser ist, für die dort mit „Sympathie und Billigung" vorgetragene Meinung auf die *in nostris temporibus florentes theologi* beruft. Auf *theologi* beruft sich übrigens auch Albert[96]. Eine ähnliche Untersuchung für die Zeit der beginnenden Hochscholastik, wie Landgraf sie vor allem für die Frühscholastik geliefert hat, würde wohl auf die von MM genannten *florentes theologi* noch einiges Licht werfen.

b) Ein weiterer Fall der Abhängigkeit, diesmal des Kommuniontraktates, vom Scriptum soll auch bezüglich der *quaestio gravissima de accidentibus*[97] vorliegen. Es geht um das Problem der Seinsweise der Akzidentien nach der Transsubstantiation. Fries urteilt darüber: Der Verfasser stellt einen Lösungsversuch dieses Problems „in einer Weise dar, die sich eng mit Alberts Scriptum berührt. Jedoch rückt er schließlich davon ab und geht seinen eigenen Weg" (S. 46). Nach Alberts Scriptum erfahren die Akzidentien nach der Transsubstantiation eine Erhebung in einen höheren Seinsstand. Diese Meinung lehnt CD mit folgender Begründung ab: *Quod igitur accidens efficiatur res per se existens et non efficiatur substantia, non est intelligibile* (CD d. 6 tr. 2 c. 1 n. 16 [384 b. - *K*])[98]. CD gibt dagegen folgende Lösung:

Dico igitur, quod ex quo accidentia non manent in sacramento nisi ad usum significandi: significare autem habent secundum quod species ingerunt sensibus et ex quo illas non ingerunt medio et sensui per potentias materiales, sed per se secundum quod remanent ut intentiones esse spirituale habentes, sicut dicit Philosophus, quod accidentia ut intentiones sensibiles manent in sacramento: secundum autem hoc esse manent in omni natura sine propriis subiectis et tamen substantiae non efficiuntur et in hoc esse sunt sensibiles. Convenienter igitur ponitur, quod sic manent in sacramento. ... Non est ergo multum innaturale, sic ponere formas sensibiles manere in sacramento, ut sic sensibus faciant cognitionem et haec cognitio ad nutrimentum spirituale intelligendum transferatur. ... Quod autem forma accidentalis tale intentionale esse accipit in sacramento, ideo contingit, quia propria substantia ipsius, in qua habuit esse materiale et agebat per principia materialia, transsubstantiatur et non manet in sacramento: et ipsum accidens solum manet sicut sola forma sigilli et species manet in cera post sigillationem, sicut diximus nuper (a. a. O. 384f. - *K*).

CD bestimmt also die Seinsweise der Akzidentien von ihrer Zeichenfunktion her[99], näherhin in Analogie zu der intentionalen

---

[96] Z. B. Script. Sup. IV Sent. d. 8 a. 6 sol. (B. 29, 188 a): *Et hoc modo dixerunt de antiquioribus theologis, quod vox habet referri ad rem ...*

[97] Script. sup. IV Sent. d. 12 a. 16 (B. 29, 323f). — CD d. 6 tr. 2 c. 1 nn. 16—17 (381ff).

[98] Das Scriptum, ebd. ad 14 (330 b) löst diese Schwierigkeit so: ... *accidens et substantia non differunt tantum in modis essendi per se et in alio, sed etiam in suis essentiis. Unde licet post transsubstantiationem substantiae quae est materia sacramenti, sit accidens subiecti sine subiecto per se, adhuc tamen differt a substantia propria essentia accidentalis naturae per se, scilicet quod ipsum in natura sua est accidens.*

[99] Die Zeichenfunktion der Akzidentien ist auch stark betont in De sacramentis 86. In dem Abschnitt: *De accidentibus remanentibus in sacramento* lautet die Solutio: *Dicimus, quod accidentia sunt ibi sine substantia, et hoc exigitur propter rationem signi, quia aliter non possunt esse signa.* Das Albertus-Magnus-Institut in Bonn gestattete mir freundlichst die Einsicht in die für die Edition vor-

von ihrem eigentlichen Subjekt abgelösten Seinsweise, die den Akzidentien bei der Hervorbringung der sinnlichen Wahrnehmung eigen ist[100]. Wie in dem Abschnitt über das Selbstzeugnis des Doppeltraktates dargestellt worden ist, beruft sich CD in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf De anima, sowie in einem umfassenden Sinne auf die *scientia de sensu et sensibili*. Es muß als gesichert gelten, daß es sich bei diesem Verweis um eine Bezugnahme auf Werke Alberts, und zwar in Form einer echten Selbstzitation handelt. Somit ist der Schluß berechtigt, daß Albert gegenüber dem Scriptum in der Frage der Akzidentien seine Meinung geändert hat. Schon im Scriptum selbst lassen sich die Elemente für die in CD gegebene Lösung feststellen[101].

Es sei kurz noch auf die möglichen Einwände eingegangen: CD stellt die Lösung, die auch Albert im Scriptum vertritt, als die Meinung von *quidam* dar. Unter diesen ist also auch Albert gemeint. Doch bedeutet dieser Einwand nicht viel; denn erstens ist die im Scriptum dargestellte Lösung der zeitgenössischen Theologie entnommen[102]. Deshalb kann Albert ohne Schwierigkeit

---

liegenden Druckbogen. Die angefügte Nummer bezieht sich auf die in der Edition numeriert erscheinenden Abschnitte. — Vgl. auch Sup. IV Sent. a. a. O., Sed contra 4 (B. 29, 327 a).

[100] Vgl. auch CD d. 3 tr. 3 c. 1 n. 5 (310 b - *K*): *Dico igitur, quod esse quod habet in sacramento (forma sensibilis) est simile isti esse, quod habet in medio et ei quod habet in sensu: quia in illis est sine materia subiecti* ... Ähnlich wird auch die Frage nach der *corruptio* und *putrefactio* der sakramentalen Akzidentien gelöst. CD ebd. (310 a. - *K*): *Adhuc autem simplicius habet esse forma sensibilis in organo sensus, in quo sine omni appendentia materialis subiecti recipitur, sicut cera sigillum absque eo quod aliquid recipiat de materia sigilli vel accidentibus materiae. Et tamen in illo esse accepta forma sensibilis non est invariabilis, sed multas sustinet variationes secundum variationem organi ... et sicut variatur motu et corruptione in medio et sensu, ita etiam non est inconveniens, quod varietur in sacramento.* — Auch diese Stelle läßt sich aus De anima belegen. De anima l. 2 tr. 3 c. 5 (B. 5, 239 a): *sensatum proprium ... non habet agere in sensum (secundum quod est in re) ... sed ... per esse quod habet in abstractione, secundum quod esse primum est in medio et postea in sensus organo, et multae variationes possunt fieri circa esse suum quod habet in abstractione, tam in medio quam in organo* ... — Vgl. weiter Script. sup. IV Sent. d. 12 a. 16, Sed contra (B. 29, 327 b): (9) *Item ... formae autem illae per se corruptibiles sunt. Ergo etiam ipsae existentes sine subiecto corruptibiles sunt.*

[101] Script. sup. IV Sent. a. a. O. (B. 29, 327): (6) *Item, non videtur esse impedimentum ex parte operationis specierum accidentalium in sensu. Quia si alicui convenit aliquid per se, etiam separatim convenit illi ... Sed immutatio sensuum convenit sensibilibus per se. Ergo etiam sensibilibus separatis convenit. Ergo licet sint sine subiecto, tamen immutant sensum et agunt in ipsum.* — (7) *Item, sensus, ut dicit Commentator sup. lib. De anima, secundum esse spirituale suscipit sensibilia. Sed separata magis sunt secundum esse spirituale quam quando sunt in materia et subiecto ... Ergo non est impedimentum, quin illae formae sentiri possint, licet sint separatae a subiecto.* — Albert erkennt die im *Sed contra* vorgebrachten Gründe an. — Vgl. folgende Anm.

[102] Script. sup. IV Sent. a. a. O., sol. (328 a): *Dicendum quod accidentia manent ibi sine subiecto, sicut probant ultimae rationes. Et de hoc consueverunt a Magistris quatuor rationes assignari: ... Quarta ratio est ordinatio completa eorum quae sunt in sacramento, et haec tacta fuit in obiiciendo: quia cum omnia inferiora huius sacramenti altiorem statum accipiant, conveniens fuit, ut etiam signa accidentalia qualitatum acciperent statum altiorem in hoc, quod sine subiecto ibi ad obsequium sacramenti remanerent.* — In De sacramentis 86 lautet eine entsprechende

seine neue Lösung von der der *quidam* absetzen, auch wenn er sie früher selbst vertreten hat. Die Kritik des Kommuniontraktates richtet sich dann nicht vornehmlich gegen Albert, wie Fries meint, sondern gegen eine vorherrschende theologische Lehrmeinung. Zweitens bringen die *quidam* in der Darstellung von CD eine Reihe von Argumenten zugunsten ihrer Meinung vor, die man im Scriptum vergeblich sucht. Daraus würde sich ganz unabhängig von unserem Ergebnis die Folgerung ableiten, daß der Sentenzenkommentar — zum allermindesten — nicht allein als Quelle dieser Darstellung gedient hat. Einen weit stärkeren Einwand könnte man jedoch darin erblicken, daß Albert noch im Johanneskommentar, der dem Doppeltraktat in der Reihe der Werke Alberts zeitlich am nächsten steht, die Meinung von der Erhöhung der Akzidentien in den Zustand der Substanz vertritt[103]. Gegen diesen Einwand läßt sich vorbringen, daß diese Auffassung im Johanneskommentar nur als einfache Aussage begegnet, während jedoch der Kommuniontraktat eine eingehende spekulative Erörterung bietet. Ein neues spekulatives Überdenken dieses Problems vermag durchaus den Unterschied zu Sup. Joh. verständlich zu machen, — trotz der zeitlichen Nähe. Das positive Argument dafür, daß Albert in dieser Frage seine Meinung geändert hat, nämlich die Selbstzitation, ist jedenfalls stärker als das Gegenargument, das sich nur auf die zeitliche Nähe des Johanneskommentars zu CD zu stützen vermag.

III. Zur Frage der Unterschiede und Gegensätze des Doppeltraktates zur Lehre Alberts

Die Frage nach den Unterschieden und Gegensätzen zur Lehre Alberts des Großen ist die Kernfrage bei der Beurteilung des Echtheitsproblems. Wir gehen auch hier wieder auf die einzelnen Argumente ein.

Objektion: (3) *Item, multa sunt in illo sacramento, quorum quodlibet inferius convertitur in suum superius, sicut patet: corpus non-animatum in animatum, corruptibile in non-corruptibile, non-gloriosum in gloriosum. Ergo videtur, cum accidentia etiam sint ibi, debent converti in suum superius, quod est substantia ...* Die Entgegnung darauf: *Ad aliud: quod ipsum non potest mutari, ut probatum est, propter hoc quod ipsum est extra genus mobilium. Mobile enim in quolibet praedicamento est substantia, quae est materia vel subiectum. Sed ab accidente posset esse motus ad aliam formam, et ita accidens non remaneret. In hoc tamen exaltatur, quod per se esse convenit ei gratia extrinseci, ut dictum est.* — Vgl. auch Bonaventura, In IV Sent. d. 12 p. 1 a. 1 q. 2, concl. (Quaracchi 272): *Congruum autem est, quod sola remaneant sine subiecto: ... Quarta ratio propter divinorum operum perfectionem ... Et attenditur duplex perfectio in hoc sacramento: prima est in hoc, quod accidentia accipiunt modum nobilissimum essendi, scilicet esse per se; et in hoc, quod substantia illa, quae suberat, cum esset materialis et corruptibilis, transsubstantiatur in substantiam sive in corpus spirituale et incorruptibile et in corpus Divinitati coniunctum et gloriosum.* — Vgl. auch Thomas Aq., In IV Sent. d. 12 q. 1 a. 1, sol. 2.

[103] Sup. Joh. 6, 63 (B. 24, 281 b): *cum enim corpus passibile, inanimatum, materiale transsubstantietur in suum altius, scilicet in corpus impassibile, animatum, gloriosum, divinum, consequens est, ut id quod non transit, sicut species accidentales, ad minus ad proprietatem substantiae in hoc transeant, quod per se existentia sint in sacramento, ita quod sapor et color sint in quantitate, quantitas in nullo, sed stans in seipsa remaneat.*

a) Die gewichtigsten Argumente in der Beweiskette gegen die Echtheit sind die Gegensätze zur Mariologie des Albertus Magnus, die Fries feststellen zu können glaubt. Es kommen vor allem zwei Stellen in Betracht, die der Lehre von der unbefleckten Empfängnis nahestehen sollen, die Albert nie vertreten hat, und die ferner in Widerspruch stehen sollen zu Alberts Lehre von der fortschreitenden Heiligung Mariens — ein Lehrpunkt, in dem Albert sich in allen Werken gleich geblieben ist. Diese „Gegensätze" lassen sich aber am Text selbst auflösen. In dem einen Fall handelt es sich um eine unzutreffende Textinterpretation, in dem anderen Fall um eine ganz offenbare Textverderbnis (Fr. S. 48).

Die erste Stelle findet sich in der Erklärung zum *Communicantes* im Kanon (*in primis gloriosae semper virginis Mariae*). Wir geben den Text in seinem Zusammenhang wieder.

MM tr. 3 c. 8 n. 2 (111f - *K*): *‚Gloriosa' autem est, quia sic tota mente et corpore virgo fuit, ut sola illibata et concupiscentia et pro ea dicatur Tob. III: ‚Numquam cum ludentibus me miscui, nec cum his qui in levitate ambulant, participem me praebui. Numquam concupivi virum, et mundam servavi animam meam ab omni concupiscentia.' ‚Gloriosa' item, quia prima caelibatum Deo devovit*[104]*, angelorum munditiam terrenis inferens, et victoriam carnis et sanguinis viriliter agens, super primum castitatis inimicum triumphans. Et quoad primum in Cantic. II (5) dicitur: ‚Fulcite me floribus ...'. ... conubia et lenocinia carnalis commercii fastidivit... Et hoc alia innuit translatio LXX in eodem loco sic: ‚Vidi speciosam sicut columbam ascendentem desuper rivos aquarum ...'. ... Super rivos aquarum ascendit, ad virginitatis fastigium calcando concupiscentiae fluxum omni virtute pertingens ... Haec super castitatis triumphat inimicum in se et suis: quia verificatur in ea quod in honorem suae matris praedixit dominus: ‚Ipsa conteret caput tuum.'* Es folgt jetzt die von Fries zitierte Stelle: *De caudae enim inflexione et corporis tortuosi et vectis nocumento secura fuit, quae statim in principio ante omnis libidinis vulnus caput draconis contrivit et exclusit. ‚Gloriosa' iterum virgo fuit, quae sola filio Dei satis munda parata fuit: hanc enim puritate qua sub Deo maior esse non potuit, lucere dignum fuit, in quam tota deitas se infudit*[105]*. Sap. VII* (VIII: codd): *Propter suam munditiam ‚nihil inquinatum incurrit in illa'. Is. VII* (14): *‚Ecce virgo' vel alma ab omni macula custodita ‚concipiet...'.* Anschließend ist die Rede von der Jungfräulichkeit Mariens vor, in und nach der Geburt.

Dieser Text handelt ausschließlich von der Jungfräulichkeit Mariens. Von der unbefleckten Empfängnis wird im ganzen Zusammenhang nicht gesprochen. Bei der Begründung des Titels *‚gloriosa'* wird ein Dreifaches festgestellt: Erstens, Maria ist von der Konkupiszenz unverletzt geblieben (*illibata*). Zweitens, Maria hat dadurch, daß sie Gott ein eheloses Leben weihte, den Sieg über Fleisch und Blut und den Feind der Keuschheit davongetragen (*victoriam carnis et sanguinis viriliter agens; calcando concupiscentiae fluxum*). Drittens, Maria ist zu der Reinheit ge-

[104] Den Ausdruck *caelibatus* auf Maria angewandt, konnte ich im Lukaskommentar nicht finden. Sup. Luc. 1, 49 (B. 22, 130 b): (*‚quia fecit mihi magna qui potens est'*) ... *in voto primam virginitatis oblationem.* Vgl. aber Sup. Joh. 2, 5 (B. 24, 92 b): *Quia hoc etiam ad matrem ut quae caelibatum voverat, non pertinebat.* — Sup. Is. 7, 14 (ed. Colon. XIX, 108, 89): *Est igitur virginitas caelestis ornatus per caelibatum.*

[105] Vgl. Sup. III Sent. d. 3 a. 3, ad 2 (B. 28, 46 a): *Ad id quod obiicitur de Anselmo dicendum, quod illa puritas non intelligitur per comparationem ad ante, sed ad post.* Vgl. Sup. Is. (ed. Colon. XIX, 109, 56): *Unde Anselmus in libro De conceptu virginali: ‚Decebat, ut virgo illa quam pater filio suo ... matrem elegerat, ea puritate niteret, qua maior sub deo nequit intelligi.'*

führt worden (*parata fuit*), wie sie ihrer Stellung zum Gottessohn geziemte. Die im zweiten Punkt zusammengefaßten Aussagen über den Sieg Mariens über Fleisch und Blut (m. a. W. über den *fluxus concupiscentiae*) und über den Feind der Keuschheit lassen sich wohl kaum mit der Lehre von der unbefleckten Empfängnis in Einklang bringen. Sie setzen voraus, daß — nach der Meinung des Verfassers — auch Maria der Konkupiszenz unterworfen war, daß auch in der Seele Mariens ein Widerstreit stattgefunden hat und daß auch sie um ihre Herzensreinheit hat kämpfen müssen. Von hier aus ist das ‚*illibata*' zu interpretieren. Es ist damit nicht ein völliges Freigebliebensein von der Konkupiszenz gemeint, sondern eben nur ein Unverletztsein in dem Sinne, daß die Konkupiszenz in ihr nicht zur wirklichen Sünde treiben konnte — eine Auffassung, wie sie von Albert Sup. Luc. 1, 35 ausdrücklich vertreten wird: *Sed ipse fomes non fuit in ea extinctus, sed ligatus, ut nec in actum venialis neque mortalis posset moveri* (B. 22, 100 a)[106]. Ebenso ist dann auch das ‚*ab omni macula custodita*' bei der Deutung von Is 7, 14 von der persönlichen Sünde her zu deuten. Die von Fries angeführte Stelle steht nun in dem Zusammenhang, der von Mariens Sieg über den Feind der Keuschheit handelt. Das ‚*statim in principio*' bezieht sich also weder grammatikalisch noch inhaltlich auf die (passive) Empfängnis Mariens, von der ja gar nicht die Rede ist, sondern auf ‚*ante omnis libidinis vulnus*'. Der Codex 17—18 der Kapitelsbibliothek von Toledo gibt mithin mit seiner zwar völlig singulären Lesart eine zutreffende Interpretation dieses Textes: *ante omnis libidinis usum* (statt *vulnus*). Es steht somit fest, MM vertritt an dieser Stelle weder die Lehre von der unbefleckten Empfängnis, noch wird andererseits die Lehre von der fortschreitenden Heiligung Mariens ausgeschlossen. Ein Gegensatz zur Mariologie Alberts läßt sich demnach hier nicht aufweisen[107]. Unten werden wir eine weitere Stelle anführen, wo die Meßerklärung die Heiligung Mariens ganz klar ausspricht. Zuvor aber sollen zu dem eben Ausgeführten noch einige Parallelstellen aus dem Lukaskommentar angefügt werden. Es wurde schon gesagt, daß MM im weiteren Zusammenhang von der Jungfräulichkeit Mariens vor, in und nach der Geburt spricht. Von

[106] Vgl. damit MM tr. 2 c. 9 n. 3 (62): *Et ideo dicit: De Maria virgine, quod sicut ante partum fuit illibata, ita in conceptione fuit sine concupiscentia.*

[107] Auch Albert lehrt ja, daß Maria der Konkupiszenz unterworfen war. An der oben zitierten Stelle des Lukaskommentars führt er aus, daß die Konkupiszenz erst allmählich durch Mariens Fortschritt in der Tugend so geschwächt wurde, daß sie sie schließlich nicht mehr spürte: *Et postea per exercitium bonorum operum fuit cum ligatione debilitatus, ita quod non sentiebatur.* Er lehnt auch die Meinung ab, Maria habe um ihre Herzensreinheit keinen Kampf zu bestehen brauchen; allerdings habe er ihr nicht viel zu schaffen gemacht. Quaestio de aureola: *Ad obiectum dicendum, quod pugna fuit in ipsa. Sed nimia constantia animi fecit, ut pugnam non sentiret ... Unde tentatio se habuit ad ipsam sicut gutta aquae ad caminum.* — Vgl. A. Fries, Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften 38f. 43 (dort auch die Zitate). — Br. Korošak O. F. M., Mariologia S. Alberti Magni eiusque coaequalium. Rom 1954, 341f.

dem jungfräulichen Empfangen Mariens schreibt Sup. Luc. 1, 28: *Libidinem enim numquam habuit, quia in persona sua dicitur Tob. III* (16): ‚*Mundam servavi animam meam ab omni concupiscentia.*' (B. 22, 57 b). — Ebd. 1, 35: ‚*In te*' ... *et sic operatur* (*Spiritus sanctus*), *quod ad ipsam nihil ab extra recipitur, quia totum quod extra est, peccato est inquinatum* ... ‚*Nihil enim inquinatum occurrit in illam.*' *Sap. VII* (B. 22, 98). — Ebd. (100 a): ‚*obumbrabit tibi*' ... *Nos addimus ad has duas expositiones tertiam penes refrigerium umbrae sumptam, quae est Chrysostomi, quod videlicet refrigerium umbrae in conceptu virginali commemoratur, ne aliquid de incendio vel ardore libidinis ibi esse cogitetur*[108]. Zu beachten ist hier die gleiche Verwendung der Hl. Schrift.

Der Text über die Heiligung Mariens, der zugleich für die Klärung der Textverderbnis in der weiteren von Fries angeführten Stelle bedeutsam ist, steht in der Erklärung zum *Sanctus* der hl. Messe.

MM tr. 3 c. 5 n. 1 (94 a. - *K*): ... *tribus sanctis conficitur sacramentum, scilicet antiquo, novo et aeterno. Antiquo corpore, quod de massa corporis Adae sumptum est: hoc enim sanctum est, quia immune ab omni peccato est assumptum. Et hoc fecit sancti Spiritus purgatio, qui praevenit in beatam virginem, purgans et purificans sanguinem, ex quo factum est corpus Christi*[109].

Hier ist ohne Zweifel eine Reinigung Mariens ausgesagt, die mit der Lehre der unbefleckten Empfängnis schlechthin unvereinbar ist. Damit aber würde eine Aussage des Kommuniontraktates in Widerspruch stehen, die auf den ersten Blick die Lehre von der unbefleckten Empfängnis zu vertreten scheint. Bei der Textwiedergabe setzen wir die richtige, vom Inhalt und den Parallelstellen geforderte, aber nicht von den Handschriften überlieferte Lesart in Klammern.

CD d. 1 c. 4 n. 4 (207 b - *K*): *Quartum autem est, quia nihil est in hoc sacramento nisi gratum. Omnia enim, quae in ipso sunt, sunt corpus et anima et deitas. Corpus autem ex purissimis est sanguinibus gloriosae virginis, qui*[110] *Spiritus sancti gratia sunt mundati, numquam ulla originalis vel actualis peccati macula infecti* (*infectum*). *Anima autem a Deo Patre et Filio et Spiritu sancto ad imaginem Dei perfectissimam creata de novo, et deitas aeterna, in cuius munditiam nihil unquam immundum potuit incurrere. Sap. VII* (VIII: codd.): *Propter suam munditiam ‚nihil inquinatum incurrit in illam'. Et sic mirabili et nova gratia hic concurrunt antiquum et novum et aeternum. Antiquum quidem tantum in antiquitatis primae gratia assumptum, quia in immunitate culpae Christus assumpsit corpus, quamvis voluntarie assumpserit poenam. Et hoc est quod dicitur Joh. III: ‚Qui de caelo venit, super omnes est', sicut dicit glossa ibidem: Non quod de caelo corpus attulerit, sed quia hoc quoad immunitatem culpae de altitudine humanae naturae assumpsit. Et hoc corpus plenum gratia fuit propter duas causas. Quarum una est: quia corpus altitudinis divinae naturae in gratia fuit. Secunda autem: quia corpus manibus Spiritus sancti formatum totum fuit gratiae promptuarium.*

Die Lesart *infecti* muß nach dem bislang Gesagten eine Verschreibung sein. Die Aussage: *numquam ulla originalis vel actualis peccati macula* ... ist auf *corpus* zu beziehen, den Leib, den

[108] Vgl. Sup. Is. (ed. Colon. XIX, 108, 20): *De munditia puritatis Tob. III* (16): ‚*Tu scis, quod numquam concupivi virum et mundam servavi animam meam ab omni concupiscentia.*' — Sup. Is. 11, 1 (166, 60).

[109] Ebd. (93 b): ... *Spiritus sanguinem mundatum formavit.*

[110] So M T R ; *quae* B V.

Christus, wie der weitere Zusammenhang sagt, *in antiquitatis primae gratia* und *in immunitate culpae* angenommen hat. Darin stimmt dieser Text mit dem vorher zitierten aus der Meßerklärung überein[111]. Zudem läßt sich die Textverderbnis auch schon an dem in Frage kommenden Satz selbst aufweisen. Wenn *infecti* die richtige Lesart wäre, enthielte dieser Satz einen Widerspruch: *qui sunt mundati ... numquam infecti.* Das *numquam* schließt eine Reinigung aus. Eine ähnliche Textverderbnis liegt ja auch in *quae* bei den Hss B V vor, wo *qui* mit M T R und dem niederrheinischen Text zu lesen ist (*K*). Dieser Text des Kommuniontraktates erweist sich damit zugleich als neuer Beleg dafür, daß sowohl MM wie auch CD eine Heiligung und Reinigung Mariens durch das Wirken des Hl. Geistes lehren. Damit sind die auffälligsten „Gegensätze" ausgeräumt.

Noch ein kurzes Wort zur Erklärung dieses Textfehlers. Durch den Einschub über die Heiligung des Blutes Mariens ist das Partizip *infect(um)* ziemlich weit von seinem Beziehungswort *corpus* getrennt. Die Lesart *infecti* erklärt sich somit leicht aus dem unmittelbar voraufgehenden *mundati*.

Fries führt außerdem noch eine Reihe von Unterschieden zur Mariologie Alberts an.

Die Meßerklärung nenne nur drei Interpretationen des Namens „Maria"[112], während Albert hingegen immer, von der Schrift De natura boni an bis zum Lukaskommentar vier Interpretationen gebe; dabei stehe *illuminatrix* immer an der ersten Stelle[113]. Dazu einige Bemerkungen: Die Schrift De bono, die einen Abschnitt De virginitate gloriosae virginis Mariae enthält (ed. Colon. XXVIII, 167–171), bringt keine Interpretation des Namens Mariae. — In der Isaiaspostille (ed. Colon. XIX) ist die Interpretation nicht auf die Gottesmutter bezogen. Sie kommt einmal vor im Zusammenhang mit Ex 15, 20f: *Maria ‚mare amarum' interpretatur* (276, 65). — Sup. Luc. 10, 39 nennt nur zwei Bedeutungen: *Maria enim ‚amarum mare' et ‚illuminatrix' interpretatur* (B. 23, 80 a). Beachte hier auch die Reihenfolge. Allerdings ist hier nicht die Rede von der Gottesmutter, sondern von der Schwester Marthas. — Sup. Joh. 2, 5 kommt die Interpretation nur in der Bedeutung von *illuminatrix* vor (B. 24, 93 b). Ebd. 20, 1 (669 b), auf Maria Magdalena bezogen, nur im Sinne von *amarum*. Bei Albert treten die vier Interpretationen nicht immer zusammen auf. Die Verwendung der Interpretationen ist also offenbar durch den jeweiligen Zusammenhang bestimmt. So würde auch in MM die hier fehlende Bedeutung *amarum mare* nur schlecht in den Zusammenhang hineinpassen. — Somit ist dieser Unterschied nicht sehr beachtlich. — — Nach Fries braucht Albert nie *illuminata*, sondern immer nur „*illuminatrix*"[114]. Vgl. aber Sup. Luc. 1, 38: *‚Dixit autem Maria.' Illa enim illuminata illuminatrix quid diceret, nisi quod mundo lucem pareret?* (B. 22, 112 a). — Sup. Joh. 20, 16: *‚Dicit ei Jesus: Maria.' ... Maria enim illuminata vel illuminatrix dicitur* (B. 24, 678). — — Nach Fries schreibt Albert auch nie *domina mundi* als Titel Mariens. Vgl. aber Sup. Lucam 1, 38: *Quid tandem domina mundi, quae omnibus gubernationis ex sua benignitate exhibet officium et subsidium defensionis, responderet, nisi quod ad suorum pertinet defensionis praesidium et prudentiam gubernationis?* (B. 22, 112 a)[115]. — — Mit

[111] Als weitere Parallelstellen vgl. CD d. 5 c. 2 n. 2 (342f); d. 3 tr. 1 c. 2 (240a).

[112] MM tr. 3 c. 20 n. 11 (156): *Illuminatrix, domina mundi, stella maris.*

[113] *Illuminatrix, stella (maris), amarum mare, domina.* — Sup. Matth. 1, 18 (B. 20, 38 a) ist die Reihenfolge etwas anders; *domina* steht an dritter Stelle vor *amarum*. Dabei fehlt (wie auch in MM) der Hinweis auf die Herkunft aus dem Syrischen, den Albert sonst gerne gibt. Vgl. Fries, a. a. O. 47. 93. 105.

[114] Fries, a. a. O. 47. 105.

[115] Sup. Luc. 10, 38 (B. 23, 76 a) begegnet die Interpretation *domina* auch einmal für den Namen „Martha": *Unde syriaco sermone Martha ‚domina' interpretatur.*

dem Titel *domina* begründet die Meßerklärung die Typologie Maria-Kirche: MM tr. 3 c. 20 n. 11 (156 a - *K*): *Maria domina mundi, quia* (so M B R; *quae*: T V) *figura ecclesiae est et mater castis visceribus per compassionem filios ecclesiae concipiens, in caritate formans, et per adoptionem filios ecclesiae fratres filii sui perficiens. Sic enim omnium mater est et domina.* Fries vergleicht diese Stelle mit Sup. Is. 11, 1: *Mater enim figura est ecclesiae, castis visceribus concipiens et pariens, natus autem figura regeneratorum* (ed. Colon. XIX, 163, 22—24). Hier fehlt der Zusatz: *per compassionem filios ecclesiae* (*concipiens*), so daß Mariens Empfangen und Gebären auf Christus und nicht auf die Gläubigen zu beziehen ist. — Doch ist dieser Unterschied nicht sehr groß, erst recht nicht beweiskräftig, wenn man bedenkt, daß gerade der Lukaskommentar die Typologie Maria-Kirche, *Mater virgo - Mater ecclesia* stark herausstellt und dabei die geistliche Mutterschaft über die Gläubigen nicht nur von der Kirche, sondern auch von Maria aussagt. Es seien einige Stellen angeführt, aus deren Zusammenschau sich das albertinische Gepräge der oben zitierten Stelle aus MM erweist. — Sup. Luc. 11, 27: *‚Beatus venter qui te portavit'. ... Hic uterus est thalamus ... de quo cantat virgo ecclesia Cantic. VIII: ‚Dilecte mi, apprehendam te et ducam te in domum matris meae et in cubiculum genitricis meae'. Apprehensus est filius per unionem carnis, introductus in domum matris per introitum conceptus virginalis: quia virgo figura est matris ecclesiae, in qua concipimur. In cubile autem genitricis introductus est, quae nos ut genitrix gratiae et misericordiae genuit, quando etiam nostram poenalitatem in utero virginis sibi coniungere est dignatus* (B. 23, 166 f). An der folgenden Stelle wird die Mutterschaft Mariens ausdrücklich auf die Gläubigen bezogen. Sup. Luc. 10, 42 (ebd. 90 b): *Viruit virtute, fronduit benedictione, floruit gravidatione cordis, quo nos concepit, et corporis quo Filium Verbum incarnatum suscepit.* Es handelt sich hier um die Ausdeutung von Num 17, 23 auf Maria. Damit vgl. noch Sup. Luc. 11, 27 (ebd. 172 a): *Quae terra, sicut iam diximus, praecipue beata virgo est, habens in ubere suae pietatis, unde nutriat Christum in gremio et in cordibus fidelium mellito lacte cordis sui ...* (173 a): *Adhuc enim mater virgo Christum in multorum cordibus formatum sua lactat dulcedine et nisi lactaret, periret recenter formatus. Unde Is.* 66 (12): *‚Ecce ego declinabo ...'. ... Gloria enim omnium gentium dulcedo est consolationis beatae virginis, ubertim ex uberibus gratiae eius in nos infusa, quamdiu sumus parvuli ab uberibus eius dependentes ...*[116]. Auch die *compassio* Mariens bezieht sich auf die Gläubigen. Sup. Joh. 2, 3 (B. 24, 91 b): *‚Dicit mater', quae carne mater erat et affectu matris filiis futuris ecclesiae compatiebatur*[117].

Auf einige bezeichnende Übereinstimmungen mariologischer Äußerungen des Doppeltraktates mit der Lehre Alberts sei noch hingewiesen. Der Traktat schreibt immer *illuminatrix*, nie *illuminata*[118]. Das ist nach Fries ein Charakteristikum Alberts[119]. — Der Titel, den der Traktat am häufigsten auf Maria anwendet,

---

[116] Zur Typologie Maria - Kirche vgl. noch MM tr. 1 c. 2 n. 3 (17 b): *Gn XXIV* (36): *‚Et peperit Sara uxor domini mei filium ...'. Sara uxor domini nostri patris est ecclesia, quam signat beata virgo Maria, quae casta concepit et virgo peperit filium ...* — Sup. Matth. 6, 9 (B. 20, 247 b): [*Gn XXIV* (36)]: *‚Peperit Sara uxor domini mei filium ...' Sara princeps interpretata, ecclesia est.* — Sup. Luc. 11, 27 (B. 23, 171 b): *Sara, inquam, princeps virgo Maria, lactat filium magno patriarchae.* — Ebd. (163 b): *Sic etiam figura generationis spiritualis, in qua castis visceribus concipit ecclesia, et castis affectibus format et alit Verbum Christum in novo partu.*

[117] Vgl. Sup. Luc. 2, 35 (B. 22, 241 a): (*‚Et tuam ipsius animam pertransibit gladius'*) *... hoc est poena passionis, quae in filio tuo est in corpore, perverberat animam tuam in compassione, ut dolores quos non habuisti in partu, ut sentires te esse matrem, nunc exsolvas in morte, matrem sentiendo te.* Hier fehlt allerdings die Deutung auf die Gläubigen.

[118] MM tr. 3 c. 20 n. 11 (156 a). — CD d. 1 c. 4 n. 1 (206 a).

[119] Fries, a. a. O., 47, 93, 105. — Vgl. aber oben Sup. Luc. 1, 38; Sup. Joh. 20, 16.

ist *beata virgo* — wie auch bei Albert[120]. Weniger verwendet der Traktat, wie Albert, *gloriosa virgo*[121], nie *beatissima virgo*. Anders liest der Johanneskommentar, gegen die sonstige Gewohnheit Alberts, öfters *beatissima virgo*[122]. — Die Schriftstelle Ez 44, 2f wird in der Meßerklärung (MM tr. 2 c. 9 n. 3 (62 b - *K*)) in derselben Weise gedeutet wie im Isaiaskommentar (ed. Colon. XIX, 110, 30): *Porta haec, quam vidisti, clausa est et non aperietur, quia dominus deus Israel ingressus est per eam, eritque clausa principi, hoc est ad honorem principis.* — In der viel umstrittenen Frage nach der Materie der Empfängnis Christi vertritt der Traktat dieselbe Auffassung, die Albert in seinen Werken nie geändert hat[122a].

b) Zum Scriptum super IV Sententiarum soll ein bezeichnender Unterschied vorliegen in der Stellungnahme des Kommuniontraktates u. a. zu der lebhaft diskutierten Frage: *Quid sumit mus?*[123]. CD soll hier die idealistische Auffassung von der sofortigen Beendigung der realen Gegenwart Christi vertreten (Fr. S. 51f). Dieser „Gegensatz" beruht auf falscher Textinterpretation, wie ein erster Blick sofort erkennen läßt.

CD d. 3 tr. 3 c. 1 n. 5 (309 b - *K*): *De secundo autem signo dicimus, quod mus non accipit corpus Christi, sicut nec aliud animal, sed potius statim, dissolutis formis accidentalibus sensibilibus sacramenti non est ibi amplius Christus. Dissolutio autem formarum fit in ore muris vel collo vel stomacho vel in aliis visceribus muris. Et tunc nullo modo est ibi Christus. Quamdiu autem sunt ibi formae sensibiles quae discerni possunt sensu, tamdiu est ibi Christus, et non plus*[124]. Das aber ist die realistische Auffassung, die auch das Scriptum sup. IV Sent. d. 13 a. 38 (B. 29, 396f) vertritt. Albert lehnt hier die Meinung ab, daß ein Tier den Leib des Herrn empfangen könne. Es wird der Einwand erhoben: *Corpus Christi tamdiu est ibi, quamdiu ibi illae species incorruptae apparent; sed in ore et in ventre muris apparet species panis ...; ergo mus sumit corpus Christi.* Die Antwort auf diesen Einwand lautet: ... *sumere dicit unionem vel potentiam ad illam, quae non est in bruto ... Bene tamen concedo, quod quamdiu sint ibi species discernibiles, tamdiu est ibi corpus Christi.* Das *accipere* in CD hat genau dieselbe Bedeutung wie das *sumere* im Scriptum[125]. Die „Verschlimmbesserung", die Fries in CD gegenüber dem Scriptum feststellen zu können glaubte, liegt also nicht im Text begründet. Dagegen wird die urplötzliche Existenzbeendigung der sakramentalen Gegenwart Christi im Gratianischen Dekret vertreten, gegen das Albert im Script. a. a. O. in heftigen Ausdrücken polemisiert: *Hoc enim quod dicitur in apparatu Decretorum De consecratione dist. II: ‚Qui bene non custodierit etc.', scilicet quod statim desinit sacramentum, postquam a bruto*

[120] MM tr. 1 c. 2 n. 3 (17 b); ebd. tr. 2 c. 9 n. 9 (65 a); ebd. tr. 3 c. 5 n. 1 (94 a); ebd. c. 6 n. 1 (96 a); ebd. c. 17 n. 2 (139 a). — CD d. 3 tr. 4 c. 3 (326 b); ebd. d. 6 tr. 2 c. 1 n. 7 (371 a). — Fries, a. a. O. 49.

[121] MM tr. 3 c. 8 n. 2 (111f). — CD d. 1 c. 4 n. 4 (207 b); ebd. d. 3 tr. 1 c. 2 n. 2 (240 b).

[122] Sup. Joh. 1, 14 (B. 24, 51 a); ebd. 2, 10 (100 a); ebd. 6, 64 (288 a); ebd. 19, 27 (659 b); ebd. 21, 22 (716 a). — Vgl. auch Sup. Luc. 1, 28 (B. 22, 65 b). — Fries, ebd. 48f.

[122a] CD d. 3 tr. 1 c. 2 n. 1 (240 a): *Materia (corporis) enim purissimus sanguis est uteri virginalis.* — Ebd. d. 1 c. 4 n. 4 (207 b); ebd. d. 3 tr. 4 c. 3 (326 b); d. 6 tr. 2 c. 1 n. 7 (371 a); ebd. c. 3 n. 6 (404 a). — MM tr. 3 c. 5 n. 1 (93f). — Fries, a. a. O. 34, 50.

[123] A. M. Landgraf, Die in der Frühscholastik klassiche Frage „Quid sumit mus?": Dogmengeschichte der Frühscholastik III, 2, Regensburg 1955, 207ff.

[124] Vgl. auch CD d. 3 tr. 1 c. 7 n. 2 (266 a).

[125] Vgl. auch Sup. IV Sent. d. 9 a. 5, ad quaest. (B. 29, 221 a). — Sup. Joh. 6, 64 (B. 24, 284 a).

tangitur, haereticum est et ridendum. Bei dieser scharfen Stellungnahme Alberts braucht es dann auch nicht zu verwundern, wenn CD ebenfalls einmal heftig die Dekretisten angreift[126]. Trotzdem hat Albert sowohl wie auch CD in der Eucharistielehre das Decretum Gratiani weitgehend benutzt[127]. Doch ist hierbei der Vorwurf zu beachten, den CD den Dekretisten macht: (*homines*) *nescientes originalia sanctorum.* Daraus kann man schließen, daß es dem Verfasser des Traktates darauf ankam, auch die *orginalia* selbst zu Rate zu ziehen. Das aber ist wieder ein Charakteristikum Alberts.

Ein weiterer Unterschied zum Scriptum soll in der verschiedenen Erklärung des Symbolwertes der Doppelgestalt der Eucharistie vorliegen (Fr. S. 53). Diese Verschiedenheit soll vor allem die Symbolik des Blutes bzw. der *species vini* betreffen. CD d. 3 tr. 2 c. 5 n. 3 (298f - *K*): *Adhuc autem divisam habet operationem sanguis a corpore. Corpus enim dedit Christus in communionem sui et membrorum; sanguinem autem dedit in redemptionem ... Non sufficit in sacramento habere elementum significans communionem, nisi etiam haberetur elementum significans redemptionem.* — Dagegen erscheint diese Deutung an einer Stelle des Scriptum als letzte von fünf Meinungen, die Albert referiert und denen er eine bessere gegenüberstellt[128].

Albert behandelt die Frage nach dem Grund und der Symbolik der Doppelgestalt in verschiedenen seiner Werke und offenbart darin eine große Variationsbreite der Deutung[129]. Schon im Scriptum selbst begegnen andere Stellen, die sich in der Deutung des Symbolwertes der *species vini* von der hier in der Anmerkung wiedergegebenen unterscheiden und sich der oben zitierten Stelle in CD nähern. Sup. IV Sent. d. 8 a. 13 (B. 29, 208ff): *Utrum* (*sacramentum eucharistiae*) *sit unum sacramentum vel plura? ... Et ideo videtur dicendum sine praeiudicio, quod istud sacramentum est simpliciter unum ...; sed tamen propter modum gratiae quam efficit, sunt in ipso materialiter plura* (209 b). *...species panis habet relationem convenientiae ad unionem ad caput, ut membra ad caput colligantur ... species autem vini ad gratiam redemptionis, quae unit per descensum a capite: ut quasi relatio nostri ad caput in pane significaretur, et relatio sui ad nos per redemptionem sanguinis ministrati significaretur in sanguine* (210 a)[130]. — Noch deutlicher aber läßt der Kommentar zu De ecclesiastica hierarchia III, 10 (B. 14, 582f) die Ähnlichkeit zu CD erkennen: *Praeterea quaeritur, quare hoc sacramentum sumitur in duplici specie? ... Ad tertium dicendum, quod sacramentum hoc sumitur propter refectionem, et propter hoc est species panis; et iterum propter redemptionem, quae est in sanguine Christi, et propter hoc est species vini.* — Auch im Lukaskommentar findet man den gleichen Grund. Sup. Luc. 22, 20 (B. 23, 676 a): *Quaerunt quidam magis curiosi*

[126] CD d. 3 tr. 3 c. 1 n. 2 (307 a): *Tamen in scientia sacramentorum non multum attendenda est sententia Decretistarum, quia pro certo multa falsa ... scribunt et dicunt, eo quod sunt homines ignari in Sacra Scriptura, nescientes originalia sanctorum, nec possunt non peccare docentes in fide catholica, quae ignorant.*

[127] Z. B. Sup. IV Sent. d. 12 a. 16 (327 a). — Ebd. d. 13 a. 17 (B. 29, 363 a); a. 19 (366 a); a. 25 (373 a); a. 28 (380 a). — CD d. 3 tr. 3 c. 1 n. 1 (305 a): *De hoc* (*qualiter totus Christus tam sub forma panis quam sub forma vini continetur*) *apud antiquissimos tres fuerunt opiniones, quae etiam tam in libro quarto Sententiarum quam in Decreto sunt descriptae.* — H. Lauer, Moraltheologie 297.

[128] Sup. IV Sent. d. 12 a. 2 (B. 29, 295 a): *Adhuc alii dicunt, quod sit hoc in signum duplicis effectus, scilicet unionis corporis mystici per carnem et redemptionis per sanguinem. Primum ergo significatur in specie panis ... secundum autem in specie vini. Probabiles autem sunt omnes illae causae: sed una omnibus aliis melior, ut videtur, haec scilicet, quia inter unita sibi oportet coniunctionem et virtutem unientem esse: ... Unde ut significaretur unio Christi per naturam, assumitur species vini ... Ut autem significetur unio nostra per gratiam ad ipsum, apponitur aqua ... Ut autem significetur virtus uniens, assumitur species panis.*

[129] Vgl. A. Lang, Das corpus Christi verum im Dienste des corpus Christi mysticum 263f. — A. Kolping, Eucharistia als bona gratia: Studia Albertina 257.

[130] Vgl. auch Sup. IV Sent. d. 8 a. 6, ad quaest. 3, ad 4 (B. 29, 191): (*Sanguis*) *datur in potum spiritualem et effectum redemptionis ... Sed ... illud* (*corpus*) *datur in figura corporis Christi mystici uniti capiti Christo.* — Vgl. Anm. 128.

quam devoti[131], *ex quo corpus sine sanguine non est, neque sanguis Christi est extra corpus suum: ad quid oportuit institui sacramentum sanguinis, postquam corporis sacramentum erat institutum? Sed ad hoc dicimus, quod quamvis haec duo indivisa sunt secundum naturam, tamen divisos habent effectus: quia unum est ad incorporandum Christo ordinatum, ut nos in ipso et cum ipso hostia Patri offeramur. Sanguis est ad ablutionem peccatorum*[132].

Der eigentliche Grund für die Doppelgestalt der Eucharistie ist aber nach CD die Symbolik der geistlichen Nahrung[133]. Gerade hier zeigt ein Vergleich mit den sicher echten Werken Alberts wiederum das starke albertinische Gepräge des Traktates.

CD d. 3 tr. 2 c. 5 n. 2 (298 b - K): *Edulium autem spirituale non habet fieri nisi sub elemento visibili ... Cum igitur alimentum ad naturae perfectionem non possit perfecte significari nisi in elemento cibi et potus, oportet quod elementum cibi et potus sit in sacramento. Nutrimentum enim spirituale non perficitur sine potus significatione, sicut et nutrimentum corporale non perficitur sine potu, et sicut post nutrimentum corporale sumitur potus ad perfectionem nutrimenti, ita in nutrimento spirituali datus est potus ad perfectionem nutrimenti spiritualis, qui a nutrimento divisam habet operationem in satisfactione sitis et latione nutrimenti ...* — Vgl. damit De eccl. hier. III, 10 (B. 14, 583 b): *Iterum in refectione corporali sunt duo, scilicet cibus et id quod ducit cibum per membra, et hoc est potus. Similiter Christus spiritualiter est cibus reficiens et distribuit etiam nutrimentum per corpus mysticum totum: et ideo debuit sumi sub speciebus cibi et potus*[134]. Vgl. weiter Sup. Luc. 22, 20 (B. 23, 676 a): *Ut igitur ex sacramento et sacramentaliter coenam perfectam Christi habeamus, oportuit institui, ut et sacramentaliter haberetur corpus et sacramentaliter haberetur sanguis.* — Sup. Joh. 6, 64 (B. 24, 285 b): *Et ideo cum, sicut supra habitum est, alia sit gratia cibi spiritualis et alia gratia potus spiritualis, ad hoc quod perfectum sit spirituale nutrimentum, oportet quod utraque gratia ex vi sacramenti habeatur. Et ideo habita una istarum formarum non est sufficientia, sed oportet ut habeatur et alia. Nec tamen propter hoc sunt duo sacramenta: quia ... ad unum finem referuntur, qui est perfectio spiritualis nutrimenti.*

Auch zu der Frage, warum das Sakrament der Eucharistie nicht sofort nach dem Sündenfall eingesetzt sei, macht Fries (S. 53) auf einen Unterschied zum Scriptum aufmerksam[135]. Während Albert den Aufschub mit dem Begriff der geistlichen Krankheit zu begründen suche, verwende der Kommuniontraktat eine dreifache Analogie aus dem Bereich der natürlichen Nahrungsaufnahme. Es ist aber nicht einzusehen, warum Albert als geistig beweglicher Mensch nicht auch einmal eine andere Darstellung geben sollte. Zu beachten ist dabei der beträchtliche zeitliche Abstand zwischen den beiden Werken Alberts[136]. Zweitens legt sich diese Analogie durch die Darstellungsart des Traktates nahe, der die Eucharistie vor allem unter dem Gesichtspunkt des *nutrimentum spirituale* behandelt. Drittens liegt in der Vater-unser-Erklärung des Matthäuskommentars eine Parallele zu dieser Stelle des Kommuniontraktates vor. Darum seien diese Texte angeführt.

Am ausführlichsten geht CD auf die dritte Analogie ein: Wie nämlich im Rhythmus des körperlichen Lebens die naturgemäße Stunde für die Aufnahme neuer Nahrung am Spätnachmittag liege, so wollte auch Christus, um die Ordnung der Gnade der Ordnung der Natur anzugleichen, erst gegen Abend der Weltzeit die eucharistische Speise bereiten.

---

[131] Man beachte die gleichlautende Formulierung in CD d. 6 tr. 2 c. 1 (378 a): *Modo dicere debemus quare sacramentales species in hoc sacramento remaneant ... Hoc enim quidam quaerunt magis curiosi quam devoti ...*

[132] Vgl. Anm. 128.

[133] A. Kolping, Eucharistia 257. — A. Lang, Das corpus Christi verum 265.

[134] De eccl. hier. IV, 1 (B. 14, 636 b): *Eucharistia, quae est spirituale nutrimentum.* — Ebd. III, 8 (577 b): *spirituale edulium.* — Ebd. (578 b): *refectio spiritualis;* u. ö.

[135] Sup. IV Sent. d. 2 a. 2 (B. 29, 46). — CD d. 6 tr. 1 c. 3 (359f).

[136] Fr. Pelster, Zwei Untersuchungen 401. — A. Kolping, Eine Abbreviation Anm. 29. — Fr. S. 46f Anm. 4.

CD d. 6 tr. 1 c. 3 n. 3 (360 - *K*): *Adhuc tertia causa est, quod non erat parandus cibus, donec virtute caelesti natura ad sumendum cibum iuvaretur. Quamdiu enim sol ascendit in mundo, calorem naturalem de intimis evocat ad exteriora, et relinquitur locus digestionis frigidus et destitutus. Et ideo post meridiem, quando frigus incipit obrepere membris exterioribus ex subtractione caloris et luminis solis, tunc calor revertitur ad intus et spiritus, et confortant locum digestionis, et tunc secundum naturam sumendus est cibus. Unde etiam Petrus Act. II* (15) *arguit Apostolos esse sobrios ex hora tertia dicens ..., quia in tertia sol ascendit et calorem de medullis corporum ad exteriora educit et nutrimentum iam digestum secum trahit ad nutrimentum membrorum, et tunc fluxus nutrimenti ad membra non est impediendus per alterius cibi sumptionem, sed quando praecedens cibus membris per calorem et motum solis invectus est, tunc alius cibus est sumendus. Non est autem invectus, quamdiu sol et calor ascendunt secundum naturam, quia motus ascensionis luminis et caloris solis motus est evocativus nutrimenti ad organa exteriora. Et ideo post solis casum a meridie sumendus est cibus secundum naturam motus caelestis, sicut dicunt boni medici, qui vim naturae et calorem ad caelestem referunt circulum. ... licet statim post meridiem sit pro certo quantum ad motum caeli comedendum, tamen adhuc salubre est abstinere usque ad vesperam, donec fumi praecedentis cibi consumantur et nutrimentum bene membris uniatur. Et ideo sapientes comedunt post meridiem parum ante vesperam, quia tunc statim residet cibus in locum digestionis et calor subducto exteriori radio solis recedit ab exterioribus, et obrepente frigore in exterioribus corporis calor interius in loco digestionis concluditur, et frigiditas exterior inducit somnum, in quo cibus fortior digeratur, et sic digestus in aurora solis calore redeunte iterum membris nutriendis per motum solis invehatur.*

An dieser Stelle wird das starke Interesse des Verfassers an physiologischen Fragen deutlich spürbar. Die Parallelstelle Sup. Matth. behandelt ebenfalls den Zusammenhang zwischen dem Sonnenrhythmus und der Nahrungsaufnahme.

Sup. Matth. 6, 11 (B. 20, 287f): (‚*Panem nostrum quotidianum*') *Quotidiana enim necessitas est naturalis: quia ex motu caloris in mundo cognoscitur et causatur motus caloris digestivi in corpore. Hic enim secundum naturam a medio caeli incipit, quem angulum medii caeli rectum vocant Philosophi, et declinando perficit angulum usque ad occasum, et haec est caloris remissio. Secundus angulus est ab occasu usque ad medium noctis ... in qua frigidum vincit exterius. Tertius motus est ab angulo mediae noctis usque ad ortum, et hic est qui propellit frigidum et resolvere incipit corpora exterius ... Quartus autem angulus est ab ortu usque ad medium diem, qui evocat de interioribus humidum, et educendo distribuit et exsiccat. In primo igitur motu est acceptio cibi, quia exsiccato iam cibo destitueretur corpus nisi iterum ingeratur. Et tunc declinante calido exterius non ita evocatur spiritus et calor ab interioribus ad exteriora, et incipiunt stare circa locum digestionis. Et si in sero aliquid comeditur, hoc debet esse secundum naturam ... in somno propter clausuram sensuum calor digestivus confortatur. ... Sic ergo cibo in primo angulo motus caelestis accepto sex horae expenduntur ... In aliis autem sex ... bullit, quia in illo (angulo) per frigus extrinsecus comprimitur calor et spiritus ad interius ad locum digestionis. In angulo autem ... qui est a puncto mediae noctis usque ad punctum orientis ... a stomacho incipit moveri cibus. Et ideo dicit Galenus, quod in bene se habente corpore cibus post sedecim horas descendere debet a stomacho. In angulo autem ... ab ortu usque ad punctum mediae diei per membra cibus distribuitur ... et tunc ad iteratam acceptionem cibi stomachus vacuitate sua provocatur*[137]. — An dieser Stelle ist zu erkennen, daß unter den in CD genannten *medici* Galen mitgemeint ist.

Nicht recht einzusehen ist auch, weshalb Fries in dem folgenden Text einen Gegensatz des Kommuniontraktates zu den Naturwissenschaftlern feststellen will. CD d. 6 tr. 2 c. 1 n. 4 (367 b - *K*): *Sed quoad exigentiam omnium eorum quae conveniens faciunt nutrimentum, caro non est propinquius et convenientius nutrimentum, quia sicut dicunt physici, omnis caro inflammat, quod non facit triticum. Sed tamen hoc non attenditur*[138]*, sed quia congregata in pane et vino inveniuntur,*

[137] Vgl. dazu auch De nutrimento et nutribili tr. 1 c. 3 (B. 9, 330 b).

[138] Vgl. dazu auch Sup. IV Sent. d. 12 a. 6, ad 5 (B. 29, 301): *Ad aliud* (sc.: *convenientius est nutrimentum homini bene disposito caro quam panis. — Nec generale nutrimentum est panis*) *dicendum, quod licet non omnes gentes utantur*

quae faciunt naturalia cibum et potum, et quia se (!) *Christus grano frumenti et viti se* (!) *comparavit, et praecipue quia Christus primitus hoc sacramentum in pane de frumento et vino instituit.* — Die Bemerkung ‚*sed tamen hoc non attenditur*' soll nach Fries den Naturwissenschaftlern klarmachen, daß sie nicht in die Theologie hineinzureden hätten (Fr. S. 30; 54). Diese Formulierung erklärt sich aber leicht aus den vorhergehenden Ausführungen des Traktates im gleichen Kapitel. CD (ebd. 367 a - *K*): *Ad haec autem et omnia similia dicimus, quod si omnia quae in nutrimento attenduntur simul considerentur, non invenitur adeo naturale et commune nutrimentum sicut triticum et vinum. Ea autem sunt substantiae puritas, complexionis aequalitas ...* Eine Frontstellung gegen die Naturwissenschaftler ist auch schon deshalb ausgeschlossen, weil der Traktat die Konvenienzgründe für die Materie der Eucharistie aus naturwissenschaftlichen Erwägungen ableitet[139]. Wenn Fries ferner meint, der Verfasser von CD kehre in dieser Frage stärker als Albert den Theologen heraus (Fr. S. 53f), so seien einige Stellen des Sentenzenkommentars zum Vergleich angeführt. Sup. IV Sent. d. 12 a. 6 sol. (B. 29, 300 b): *Sed intelligendum quod una sola (causa) est cogens, scilicet quia dominus in tali materia illud dedit et ad frequentandum instituit.* — Ebd. a. 7 sol. (304 a): *Dicendum ... quod non nisi de pane frumentino in genere suo potest fieri confectio: et causae sunt, quia melius et nobilius nutrimentum praestat illud granum, et praecipue quia dominus se illi grano comparavit.*

In der Frage, ob ein Nicht-Priester konsekrieren könne, soll ebenfalls ein Unterschied zu erkennen sein. Albert verneine diese Frage entschiedener als der Verfasser des Traktates (Fr. S. 54). CD d. 6 tr. 4 c. 2 n. 7 (425 b - *K*): *Ad primum autem dicendum, quod ut mihi videtur, non sacerdos non potest conficere sacramentum, sicut probant satis bene primo inductae rationes.* Diese Gründe lauten (423f - *K*): *Si non sacerdos possit conficere vel non? Videtur autem quod non: quia nullus actus competit alicui nisi sibi prius insit facultas ad actum: non enim videt, qui non habet videndi facultatem, nec audit nisi qui audiendi habet facultatem, et sic de aliis. In ordine autem sacerdotali potestas datur conficiendi corpus Christi. Igitur qui non habet ordinem sacerdotalem, nullam habet conficiendi potestatem, et ita conficere non potest*[140]. Im Anschluß an die zuerst zitierten Sätze wird ausgeführt: *Sunt tamen qui aliter dicunt, et concedunt, quod quilibet conficit, qui verba cum intentione profert super debitam materiam: ... Et hoc est valde ridiculum, quia si quilibet conficere potest, trahitur potius sacramenti confectio in ridiculum quam in venerationem, et ideo ergo dictum illorum reputo absurdum.* Die Stellungnahme des Verfassers läßt an Entschiedenheit nichts zu wünschen übrig, trotz des ‚*ut mihi videtur*'. Das ist, ähnlich wie ‚*sine praeiudicio*', eine von Albert gern gebrauchte Formel.

Ebensowenig besteht der von Fries behauptete Gegensatz zwischen Scriptum und CD in der Frage der Laienbeichte (Fr. S. 54)[141].

CD d. 6 tr. 4 c. 2 n. 7 (425 b - *K*): *Secus autem est in sacramento baptismi et poenitentiae, quia illa sunt sacramenta necessitatis. Et ideo tempore necessitatis quicumque etiam laicus vel laica supplet vicem ministri.* — Albert behandelt die Frage der Laienbeichte an zwei verschiedenen Stellen des Sentenzenkommentars, und zwar in scheinbar widersprüchlicher Weise. Sup. IV Sent. d. 17 a. 39 (B. 29, 719) vertritt Albert die Auffassung, die Laienbeichte sei nicht

pane, tamen generalior cibus est bene dispositis hominibus, quia caro inflammat, ut dicunt medici, sed non panis cum moderamine sumptus. Praeterea, non est haec causa, sed potius maior convenientia cum re contenta sub sacramento, ut dictum est.

[139] Vgl. S. 53f.

[140] Sup. IV Sent. d. 13 a. 37, ad 1 (B. 29, 396 b): *Dicendum ergo ad primum, quod sine ordine non potest quis conficere. Omnis enim actus quaerit proprium efficiens. Unde non proprium efficiens in ministerio est ipse sacerdos, nisi habeat ordinem.*

[141] A. Teetaert, O. F. M. Cap., La confession aux laïques chez Albert le Grand: Ephem. Theol. Lovanienses 2 (1925) 530—542. — Ders., La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIIIe jusqu' au XIVe siècle, Paris 1926, 309—321. Wir zitieren nach dem letzten Werk. — Vgl. auch Fr. Gillmann, Zur Frage der Laienbeicht: Der Katholik 89 (1909) 435—451.

sakramental. Dagegen betont Albert in den Artikeln 58 und 59 derselben Distinktion sowohl den Wert wie auch die Sakramentalität der Laienbeichte[142]. Sup. IV Sent. d. 17 a. 58 (B. 29, 754 b): *Dicendum ... quod valet confessio facta laico, ubi articulus necessitatis, non contemptus religionis excludit proprium vel alienum sacerdotem.* Albert unterscheidet hier eine fünffache Absolutionsgewalt, die fünfte ist die *ex unitate fidei et caritatis*, die im Notfall jedem Menschen, auch weiblichen Personen zukomme: *Et ultima ex unitate fidei et caritatis, et haec pro necessitatis articulo descendit in omnem hominem ad proximum subveniendum. Et hanc potestatem habet laicus in articulo necessitatis et mulier similiter.* — Im Art. 59 stellt Albert eigens die Frage, ob die Laienbeichte ein Sakrament sei. Das *Sed contra* lautet: *In contrarium est, quod baptismus a quocumque detur, est sacramentum. Ergo similiter et poenitentia, ut videtur.* Albert gibt folgende Lösung: *Dicendum quod antiqui dixerunt quod contritio et confessio non sunt sacramentum, sed absolutio sola. Sed hoc nihil esse infra in litera probabitur* (dist. 22). *Unde dicendum, quod habet sacramentum confessionis.* Für den Fall der Not genügt der *minister vicarius: Ad primum ergo dicendum, quod minister duplex est, scilicet verus et est vicarius, et talis minister vicarius pro articulo necessitatis sufficit hic* (755 a)[143].

Vergleicht man nun die kurze Ausführung des Kommuniontraktates mit denen des Script. sup. IV Sent. d. 17 aa 58—59, so ist inhaltlich kein Gegensatz feststellbar. In beiden Fällen wird die Sakramentalität der Laienbeichte ausgesprochen und im Notfall dem Laien, auch der Frau, eine Absolutionsvollmacht zugestanden. Eine andere Frage ist nun, wie die beiden verschiedenen Darstellungen Alberts miteinander zu vereinbaren sind. Teetaert weist nach, daß dieser Gegensatz nur scheinbar vorhanden ist. Nach der damaligen zeitgenössischen Theologie wurde, wie Teetaert für Alexander v. Hales und Bonaventura zeigt, ein zweifaches Sakrament der Buße unterschieden: einmal, sofern es nur mit Gott rekonziliiert, zum andern, sofern es als Sakrament der Kirche die Versöhnung mit Gott und der Kirche bewirkt. In beiden Fällen aber sprach man von *sacramentum*[144]. Wenn Fries deshalb behauptet, Albert spreche im Scriptum die Laienbeichte nicht als eigentlich sakramental an, so gilt das nur in dem Sinne, daß *sacramentum* hier in einem weiteren Sinne zu verstehen ist, wie es auch sonst bei Albert häufig begegnet[145]. Das aber ist eine Frage der Interpretation und nicht der Textvergleichung, mit der wir es hier zu tun haben. An dieser Stelle wird vor allem auch wieder klar, daß

---

[142] Teetaert, a. a. O. 312: „La théorie, soutenue en cet endroit de son Commentaire, semble tout différente de celle qu'il a défendue à l'art. 39". — „De plus, il enseigne en cet endroit, que la confession faite au prochain est sacramentelle" (ebd. 313).

[143] Diesen Artikel faßte J. Morin folgendermaßen zusammen: *articulo sequenti* (i. e. art. 59) *docet* (*Albertus Magnus*) *absolutionem illam* (scil. *a laico datam in casu necessitatis*) *esse sacramentalem, ut est baptimus a laico datus, et laicum eo casu esse veri ministri, id est, sacerdotis vicarium.* Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti Poenitentiae, lib. VIII, cap. 24 (Bruxelles 1685, p. 594), zitiert nach Teetaert, a. a. O. 314. — Von Morin übernahm diesen Text — nach Teetaert — P. Laurain, De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la Pénitence, Paris 1897, p. 38 note 1; jetzt allerdings direkt dem Albertus Magnus zugeschrieben: *Absolutio illa* (*a laico in necessitate facta*) etc. (ebd. 313 f).

[144] Teetaert, a. a. O. 315: „... toute contradiction disparaît chez Albert le Grand, si l'on admet que dans l'article 39 il considère la confession comme un sacrement qui réconcilie à la fois avec Dieu et avec l'Église et dans les art. 58 et 59 comme un sacrement qui réconcilie seulement avec Dieu." — „Dans les art. 58 et 59, au contraire, il regarde la pénitence comme un sacrement réconciliant seulement avec Dieu. Puisque, dans ce cas, la confession même faite à des laïques, doit être considérée, d'après la doctrine de l'époque, comme le ‚sacramentum' de la rémission des péchés, nous ne devons nullement nous étonner si Albert le Grand affirme que la confession aux laïques est un sacramentum, qu'elle est ‚sacramentelle', au sens large et impropre" (ebd. 317).

[145] Vgl. Anm. 160.

man auf den jeweiligen Gesichtspunkt zu achten hat, unter dem Albert schreibt, um vor voreiligen Schlüssen sicher zu sein.

c) Im Verhältnis der Meßerklärung zum Matthäuskommentar entdeckt Fries eine Abweichung und einen Gegensatz, beides in der Erklärung zum Vater-unser (Fr. S. 56).

MM tr. 3 c. 20 n. 8 (154 a - *K*): *Si autem nihil horum facit, et reservat rancorem ad malefactorem, non adhuc consulendum est ei, ut ‚Pater noster' non dicat, sed potius ut in persona ecclesiae saepe dicat, quae omnibus dimittit debita.* — Sup. Matth. 6, 9 (B. 20, 253 b): *Sed secundum hoc peccator non potest dicere hanc orationem. Et dicendum, quod potest, quia natura est filius, et spe filius gratiae et sic dicit ‚Pater noster'. Vel dicit in persona ecclesiae, ut quidam dicunt, sed primum melius est.*

Interessant ist nun, daß der Lukaskommentar dieselbe Abweichung vom Matthäuskommentar aufweist wie die Meßerklärung und daß Albert sich hier die Meinung der *quidam* zu eigen macht, der er im Matthäuskommentar noch eine bessere entgegengestellt hatte:

Sup. Luc. 11, 4 (B. 23, 125 b): *Qui autem non dimittit, frustra hanc orationem praesumit dicere, nisi in persona ecclesiae dicat, et cum fiducia quod deus per orationem cor suum illuminet, et in futuro gratiam caritatis accipiat qua debitoribus omnia debita dimittat.*

Der Gegensatz, der zwischen Sup. Matth. und MM vorliegen soll, ist nur ein scheinbarer. Der Gesichtspunkt ist nämlich jeweils verschieden. Das soll wieder am Text selbst geprüft werden:

Sup. Matth. 6, 13 (B. 20, 294ff): Es wird gefragt, *quid sit tentare et quid in tentationem induci et quid sit intrare in tentationem et quid sit esse in tentatione. — Inducere autem in tentationem dicitur duobus modis, vel potius dicendum, quod ex duobus constat. Uno quidem, quod tentatus inducatur ad hoc, quod tentatori consentiens vel non resistens cooperetur. ... Aliud est, quod cum tentatio habet gradus ... quod tentatus in his gradibus tentatori cooperetur; ut non modo patiatur in his tentatoris malitiam, sed coagat cum ipso ad illiciti perfectionem. Unde quando aliquis inducitur in tentationem, tentator praeit invitando et gradus sternendo et tentatus quasi illectus sequitur et inducitur. Intrare autem peius est ... et ideo praecipit orare, ut gratia detur, ne intremus, et docet hic orare, ne potestas detur tentatori ne inducat, quia licet potestas iusta sit et ordinata et sic eam dominus iuste concedere possit, tamen voluntas tentatoris mala est. ... Sed secundum hoc melius diceretur: ‚Ne nos permittas in tentationem induci', quam ‚Ne nos inducas'. Et ad hoc dicendum, quod hoc non est verum, quia prima potestas tentantis Dei est et iusta et fit ad probandos bonos vel ad ostendendos et convincendos malos. Et ideo sicut dicitur facere, cuius auctoritate fit, ita Pater dicitur inducere in tentationem recta potestate ... Rogandus ergo est Pater, ut quod iuste facere potest, non faciat propter nostram infirmitatem. In tentatione autem esse, est esse in probatione et in tentatione vel experimento, et hoc non est malum*[146].

[146] Hier sei hingewiesen auf die Unzuverlässigkeit der Borgnet-Ausgabe bei Zitationen. Diese hier angeführte Stelle erscheint bei Borgnet (294f) als Teil eines umfangreichen Zitates aus Hugo von St. Viktor. Aber nur der erste — im folgenden wiedergegebene — Satz des ganzen Abschnittes ist ein — allerdings freies — Zitat: *Dicendum, quod sicut dicit Magister de Sancto Victore: Tentare est callide experiri quod dubium est, suggerendo vel explorando vel blandiendo vel violentia quadam impellendo ad illicitum* (294 b). — Vgl. Hugo von St. Viktor, Alleg. in Nov. Test. l. II c. 13: *Tentare etenim est callide experiri, et quasi blandis quibusdam conatibus praemissis, ante violentam impulsionem probare, quid existimari possit de illo quod dubium est. ... propter hoc specialiter tentatio nominata est, quia callide persuadet quod licitum non est* (PL 175, 786f).

Hier wird also die *tentatio* vor allem unter dem Gesichtspunkt der *iusta et ordinata potestas Dei*, d. h. von Gott her betrachtet. Es geht darum, den Wortlaut der Vater-unser-Bitte zu rechtfertigen. In MM und im Lukaskommentar aber wird die *tentatio* unter dem Gesichtspunkt des *impulsus ad illicitum* gesehen, als Hinführung zur Sünde durch die Grade der Versuchung.

MM tr. 3 c. 20 n. 9 (154 f. - *K*): *‚Et ne nos inducas'. Haec est petitio de cautela mali futuri, quia sicut dicit Magister Hugo de Sancto Victore, tentatio est pulsus ad illicitum. Quamvis enim dominus tentet aliquando, haec tentatio est aequivoce dicta ad istam, de qua hic loquimur ... Diabolus autem in se et in mundo et in carnis illecebra tentat, ut deceptum ad illicitum aliquod propellat. ... Haec autem tentatio habet gradus ... Non ergo petimus, ut non tentemur, quia humanum est tentari ..., sed ut non intremus per gradus et ostia tentationis in peccatum. ... Et est sensus: ‚Et ne nos inducas', hoc est induci permittas per gradus pessimos et ostia in tentationem, quae paulatim propellit in perditionis barathrum.* — Vgl. damit Sup. Luc. 11, 4 (B. 23, 125f): *‚Et ne nos inducas'. Haec est deprecatio quae est de malo futuro ... Tentatio enim, quae est impulsus hostis ad illicitum, est causa peccati secundum intentionem tentatoris ... Tanguntur autem tria in petitione ista, quorum primum est in Deo, et est id quod petitur, et est praeservatio a casu in tentatione. Secundum autem est, in quo est casus ille: quoniam ille in ipso inductu ingreditur per gradus in tentationem. ... Dicit ergo primo ‚Et ne nos inducas'. Quasi dicat: a malo imminente libera per debiti dimissionem, et a malo futuro cave et praeserva, per hoc quod ‚ne nos inducas', hoc est, induci permittas vel dissimules: quia quicumque ductor sit hominis in appetitibus et consiliis et operibus suis, seducit hominem praeter te solum. ...* — (128 a): *Iam supra dictum est, quod tentatio est impulsus ad illicitum. Super Matthaeum autem diximus de tentatione quaedam. Hic autem ad hoc quod hic sufficit dicimus, quod hic non intendit Dominus de tentatione qua Deus tentat ... Sed hic loquitur Dominus tantum de tentatione diaboli ...* — (128 b): *‚Et ne nos inducas in tentationem' ... Quasi dicat: Non permittas induci in malum tentationis ...*

Der Lukaskommentar stimmt also mit der Meßerklärung überein. Er macht zudem eigens auf die Verschiedenartigkeit des Gesichtspunktes gegenüber dem Matthäuskommentar aufmerksam[147]. In den Darlegungen über die Versuchung und ihre Grade läßt die Meßerklärung außerdem wiederum ihr typisch albertinisches Gepräge erkennen. Die Texte selbst können hier nicht vorgeführt werden. In der Anmerkung seien aber wenigstens die zu vergleichenden Parallelstellen angegeben[148].

d) Der Unterschied zum Lukaskommentar bezüglich des Ursprungs des *Gloria* ist nicht so drastisch, wie Fries ihn hinstellt (Fr. S. 56f). Während der Meßtraktat (tr. 1 c. 3 n. 1; n. 7 [22 a; 25 b]) zweimal mit Nachdruck — *secundum rei veritatem* — die Urheberschaft des Papstes Telesphorus vertritt und die Verfasserschaft des Hilarius ablehnt, wird letztere im Lukaskommentar nur referierend, d. h. ohne ausdrückliche eigene Stellungnahme angeführt. Sup. Luc. 2, 14 (B. 22, 212 a): *Attende autem, quod residuum eius quod additur ad ‚Gloria in excelsis', dicitur a beato Hilario compositum.* Ein drastischer Unterschied würde nur dann vorliegen, wenn Sup. Luc. und CD mit gleichem Nachdruck die je verschiedene Verfasserschaft betonen würden. Aus der Formulierung *‚secundum rei veritatem'* gegenüber dem unbestimmten *‚dicitur'* des Lukaskommentars ist zu folgern, daß der Verfasser die beiden verschiedenen Ansichten gegeneinander abgewogen hat und dann der ihm besser begründeten Auffassung gefolgt ist. Daß Albert beide Meinungen gekannt hat, ist wohl nicht zu bezweifeln. Aus dem Gesagten wäre eine Änderung seiner Auffassung durchaus verständlich. Näherhin ließe sich diese Verschiedenheit vielleicht dadurch

[147] Sup. Luc. 11, 2 (B. 23, 98 b): *Quaecumque autem nos de ista oratione sup. Matthaeum VI notavimus, subiaceant: quia hic illa repetere propter prolixitatem non audemus. Sed hic alia dicere studebimus.*

[148] MM tr. 1 c. 1 n. 4 (9 b); ebd. tr 3 c. 20 n. 9 (154 b). — Sup. Matth. 6, 13 (B. 20, 295 a). — Sup. Marc. 14, 38 (B. 21, 709 b). — Sup. Luc. 11, 4 (B. 23, 127 b). — Vgl. Bonaventura, In II Sent. d. 21 dub. 2 (Quaracchi 1885), 511 a. Dort (vgl. Apparat) wird auch verwiesen auf Gregor, in Evang. homil. 16 n. 1. — Vgl. auch Hugo von St. Viktor, Allegor. in Nov. Testam., l. 2 c. 15 (PL 175, 789).

erklären, daß bei der Abfassung der Meßerklärung, wie wohl als sicher zu gelten hat, De sacro altaris mysterio des Papstes Innozenz III. vorlag, der in Telesphorus den Urheber des *Gloria* sieht, und dem sich der Verfasser in dieser historischen Frage anschließt. — Dagegen bleibt der andere Unterschied auffälliger, daß MM tr. 3 c. 17 n. 1 (137 b) bei der scharfen Stellungnahme gegen die rememorative Meßallegorese auch die rememorative Deutung der *elevatio vocis* beim *Nobis quoque peccatoribus* als lächerlich abtut, obwohl Albert sie im Lukaskommentar noch erwähnt (Sup. Luc. 23, 48 [B. 23, 738 a]). Doch sollte man dabei beachten, daß die Abfassung einer eigenen Meßerklärung ein neues Überdenken der Meßriten, ihrer Bedeutung und Deutung erforderte und daß der Verfasser durch die üppige Wucherung der rememorativen Allegorese in den Meßerklärungen seiner Zeit, die alles und jedes auf ein Ereignis im Leben Jesu bezog, sich zu einer so scharfen Ablehnung veranlaßt sah. Während er die Allegorese nicht schlechthin ablehnt — in der Erklärung der Vormesse nimmt sie einen weiten Raum ein[149] —, läßt er sich nur gegen diese besondere Form der rememorativen Allegorese aus, die die Messe ausschließlich in der „Rückerinnerung auf konkret Heilsgeschichtliches deutet". Der Verfasser erweist sich hier als ein kritischer Geist, der die Deutung der Meßriten am Text zu prüfen versteht und sich nicht scheut, gegen eine damals allgemein vertretene Methode der Meßerklärung zu Felde zu ziehen. Das konnte sich nur ein Mann leisten, der über ein hohes Maß an Autorität verfügte. Der Unterschied zum Lukaskommentar könnte nur dann als wirklich schwerwiegendes Argument gegen die Echtheit des Traktates angeführt werden, wenn wir etwa von Albert eine frühere Meßerklärung besäßen, welche die hier abgelehnte Form der Allegorese vertritt, ohne daß Albert irgendwie die Änderung seiner Auffassung zu erkennen gegeben hätte. Aus einer beiläufigen Bemerkung, wie sie im Lukaskommentar vorliegt, können derartige Folgerungen nicht gezogen werden, es sei denn, daß ihr eine aus wirklich schwerwiegenden Gegensätzen und Unterschieden abgeleitete Beweiskraft zukäme. Das aber ist nicht der Fall[150].

Einen weiteren Unterschied zum Lukaskommentar sieht Fries (Fr. S. 59) in der Erklärung dafür, warum der Apostel Simon *zelotes* genannt wird. Nach Sup. Luc. 6, 15 (B. 22, 409 b) sei es ein Beiname, für MM tr. 2 c. 9 (65 b) jedoch eine Interpretation. Doch liest auch Sup. Marc. 3, 19 (B. 21, 408 b): *Cananaeus autem ‚zelotes' interpretatur*[151]. An der gleichen Stelle des Markuskommentars findet sich auch eine mit MM übereinstimmende Erklärung des Namens „Thaddäus": *Thaddaeus enim corculus, hoc est cordis custos interpretatur* (ebd. 408 a). MM tr. 2 c. 9 (65 b. - *K*): ... *quem Thaddaeum, hoc est corculum, eo quod custos esset cordis vocabant apostoli*[152]. In diesem Zusammenhang sei auch auf die gleichbedeutende Erklärung des Namens Pontius Pilatus hingewiesen: MM tr. 2 c. 9 (62 b. - *K*): ... *qui quidem Pontius dicitur, quia devicit Pontum insulam, sicut Scipio dicitur Africanus, quia devicit Africam.* — Sup. Matth. 27, 2 (B. 21, 195 a): *Pontius dicitur ab eventu, quia devicit Pontum et subiicit Romanis.*

e) Bezüglich der etymologischen Ableitung des Wortes „Theos" glaubt Fries ebenfalls Unterschiede zu Albert feststellen zu können (Fr. S. 61 Anm. 1). Während die Meßerklärung eine dreifache Bedeutung von „Theos" auswerte — im Sinne von *videre*, *circumire* und *ardere*[153] —, verwende Albert (Sup. Dionys. De divinis nominibus, De cael. hier., Sup. prohetas minores) höchstens zwei

---

[149] A. Kolping, Eucharistia: Studia Albertina 262f.

[150] Zur Deutung des „Alleluia" (Fr. 58f) vgl. MM (51 a): *‚Alleluia', quod interpretatur ‚Laudate Dominum' vel laudatio Domini.* — Sup. Luc. 5, 35 (B. 22, 391 a): *‚Alleluia', quod est laus Dei invisibilis.* — De eccl. hier. IV, 18 (B. 14, 683 a): *‚Alleluia' interpretatur laus Dei vel ‚Laudate Deum'.*

[151] Vgl. auch MM (65 b): ... *zelotes interpretatur, eo quod de Cana Galilaeae fuisse dicitur, quae ‚zelus' interpretatur.* — Sup. Joh. 3, 1 (B. 24, 90 a): *Cana autem ‚zelus' interpretatur.*

[152] Vgl., ebenfalls zum folgenden, de Ghellinck, En marge de l'explication du ‚Credo': Studia Albertina 164.

[153] Vgl. MM tr. 1 c. 3 n. 12 (29 a); ebd. tr. 3 c. 4 n. 10 (87 a); ebd. tr. 3 c. 5 n. 2 (94).

Bedeutungen — im Sinne von *videre* und *currere*. Fries hat aber übersehen, daß Albert in seinen Schriftkommentaren auch die dreifache Ableitung wie MM kennt, und zwar im Anschluß an Damascenus. Es sei eine Stelle angeführt. Sup. Luc. 11, 2 (J. 10 b, 53 a — B. 23, 109 b): *Damascenus autem dicit quod ‚theos' Graece sonat visionem, quia ‚theoro, ras' est videre. Et sonat circuitionem, quia ‚theaste' circumire, quia circuit omnia quae sua fruuntur providentia. Et ‚thetyn' sonat ardere, propter curam quam habet suorum* ...[154]. Sup. I Sent. d. 2 a. 11 obi. 1 (B. 25, 64 b) umschreibt die Bedeutung von *theaste* mit *considerando omnia*[154a].

f) Der Traktat soll einige für Albert fremd klingende Ausdrücke aufweisen (Fr. S. 61 Anm. 2). Dazu gehöre: *sacerdos — perfector sanctitatis*, in der Meßerklärung ständig vorkommend. Vgl. aber dazu Sup. Matth. 6, 9 (B. 20, 264 a): *‚Sanctificetur' ... cum tamen ipse (deus) sit sanctificationis perfector.* — Wenn auch in MM *perfector sanctitatis* weitaus am gebräuchlichsten ist, so kennt der Verfasser im gleichen Sinne auch *perfector sanctificationis*. Vgl. folgende beiden Stellen. MM tr. 3 c. 10 n. 1 (117 b - *K*): *Tres autem cruces fiunt hic, ut significetur ista procedere in hostiam a primo perfectore sanctitatis, cuius vicarius stat ad altare.* — Ebd. c. 12 n. 1 (121 b - *K*): *Hic autem fit crux, ut significetur haec benedictio a primo perfectore sanctificationis Patre caelesti profluere in sacramentum*[155]. Ungewöhnlich soll auch folgende Formulierung sein: *qui naturalia subtiliter sunt indagati* (!); CD d. 3 tr. 2 c. 1 n. 6 (284 b). Zu *indagare* ist aber

[154] Vgl. ferner Sup. Luc. 1, 32 (B. 22, 79 b); ebd. 10, 27 (B. 23, 53f). — Sup. Marc. 12, 30 (B. 21, 657).

[154a] Es sei auch hingewiesen auf die übereinstimmende Verwendung der Definition von *sanctitas: Sanctitas est ab omni inquinamento libera et perfecta munditia.* — Vgl. MM tr. 1 c. 3 n. 21 (34 a); ebd. tr. 2 c. 9 (64 b). — Sup. Matth. 6, 9 (B. 20, 262 a). — Sup. Luc. 1, 35 (B. 22, 96). — Sup. Is. (ed. Colon. XIX, 65, 87; 108, 24; 109, 62). — Es begegnet auch eine Definition aus Ps.-Aristoteles, De virtutibus et vitiis (c. 4). Diese Schrift wird Sup. Matth. und Sup. Luc. verschieden zitiert. Sup. Matth. 6, 9 (B. 20, 262 a): *Aristoteles etiam in libro De speciebus et operibus virtutum dicit, quod sanctitas est scientia faciens fideles et servantes, quae ad Deum iusta* ... — Sup. Lucam 1, 35 (B. 22, 96 b): .. *diffinit Aristoteles in libello Laudabilium bonorum dicens: Sanctitas est virtus scire faciens ea, quae ad Deum iusta sunt.* Sup. Luc. 11, 2 (B. 23, 106 b) wird diese Definition eingeführt: *Sicut dicit Philosophus*, ohne nähere Angabe des Werkes. Sup. Is. (ed. Colon., 91, 83): *Sanctum etiam a Philosopho sic diffinitur: ‚Sanctitas est scientia...'* (vgl. dort den Apparat). In MM fehlt diese Definition in der Vater-unser-Erklärung, wo sie Sup. Luc. und Sup. Matth. zu finden ist, sie findet sich aber in der Erklärung des *Gloria:* MM tr. 1 c. 3 n. 21 (34 b): *Quidam autem philosophus dicit, quod sanctitas est virtus scire faciens quae ad Deum sunt iusta.* — Ebenso sei hingewiesen auf das öftere Vorkommen der Definition von *dominus*, im Anschluß an Ps.-Dionysius und Ambrosius. Vgl. MM tr. 1 c. 2 nn. 3—4 (16f; 18 a); ebd. c. 3 n. 15 (30 a); vgl. auch ebd. tr. 3 c. 20 n. 5 (149f). — Sup. Matth. 6, 10 (B. 20, 266). Sup. Marc. 12, 30 (B. 21, 657 b); ebd. 11, 9 (B. 21, 628). — Sup. Luc. 1, 28 (B. 22, 62); ebd. 11, 2 (B. 23, 111 a). — Sup. Joh. 6, 64 (B. 24, 279). — Für *regnum* siehe S. 48. — Auf eine weitere interessante Einzelheit sei aufmerksam gemacht. Sup. Luc. 1, 28 (B. 22, 64 a): *„Dominus tecum". Dicimus enim in Sophisticis, quod cum unus dicitur esse cum alio, principalitas notatur esse in re ablativi* ... — Dieselbe Deutung finden wir MM tr. 2 c. 1 n. 3 (39) in der Erklärung zum *Dominus vobiscum*. Da eine literarische Abhängigkeit für diese Übereinstimmung wohl kaum nachzuweisen sein wird, dürfen wir aus der ausdrücklichen Selbstzitation Sup. Luc., die in MM fehlt, einen neuen Hinweis auf denselben Verfasser sehen.

[155] An diesen Ausdrücken zeigt sich die starke Beeinflussung Alberts durch Ps.-Dionysius. Andererseits wird hier auch deutlich, daß Albert den Ps.-Dionysius mit den Augen des Aristotelikers las. Beide Richtungen strömen in ihm zusammen. Vgl. z. B. De eccl. hier. III, 3 (B. 14, 557 a): ... *Hic incipit determinare de actionibus hierarchicis ... et dividitur in duas: in prima enim agitur de perfectionibus hierarchicis, quae perficiunt in via, in secunda de iis, quae perficiunt quantum ad terminum, viae scilicet ad quem pervenitur per praedictas sanctificationes.* — Die *perfectio quae est finis operationis hierarchiae,*

auch eine deponentische Nebenform gebräuchlich[156]. — Ungewöhnlich soll ferner die Bezeichnung *mutatio supernaturalis* für die Wandlung sein, während Albert Sup. IV Sent. fast immer *transmutatio*, meist mit *mirabilis* verbunden, verwende. Doch braucht CD *mutatio* und *transmutatio* nebeneinander, wie sich leicht d. 6 tr. 2 c. 2 n. 19 (393f) feststellen läßt. Andererseits verwendet Albert Sup. IV Sent. auch den Terminus *mutatio* für die Wandlung[157], zuweilen auch *conversio sacramentalis*[158], wie CD *conversio — versio supernaturalis*[159]. Auch die häufige Verwendung von *sacramentum* im weiteren Sinne ist für Albert nicht ungewöhnlich, wie sich schon bei der Frage der Laienbeichte herausgestellt hat. In seinen Schriftkommentaren begegnet diese weitere Bedeutung recht oft[160].

g) Zwei auffällige „Unterschiede" zum Johanneskommentar hat schon A. Kolping aus dem Wege geräumt[161]. Es handelt sich um die etymologische Ableitung des Wortes *agnus* und um die Wirkungen der Eucharistie (Fr. S. 59). Die angeblich sieben Wirkungen der Eucharistie in CD gegenüber den sechs im Johanneskommentar gehen auf Rechnung der ed. Jammy, die das vierte Kapitel der vierten Distinktion des Kommuniontraktates in zwei aufteilte und dementsprechend in der Einleitung aus den ursprünglich sechs Wirkungen sieben machte. Noch die Vorlage des Jammy-Druckes, die Kölner Inkunabel, hat die ursprüngliche Fassung. — Es bleiben noch zwei weitere Unterschiede zu erklären. Daß der Kommuniontraktat zu den drei Ursachen des Durstes, die der Johanneskommentar angibt, noch eine vierte hinzufügt, ist deshalb nicht weiter auffällig, weil CD dafür auf die Quellen verweist, die auch sonst von Albert angezogen werden. CD d. 3 tr. 2 c. 1 n. 6 (284 b): *Quartam causam, quam non inconvenienter addunt quidam, sicut Avicenna et Serapion et Almanso* ...[162]. Dieser Hinweis zeigt zudem, daß der Verfasser des Kommuniontraktates

sowie die *summa totius hierarchicae actionis* ist die Eucharistie, ebd. I, 1 (475); III, 3 (564). Vgl. A. Kolping, Eucharistia: Studia Albertina 265 Anm. 93. — Der ps.-dionysianische Einfluß wird im Traktat besonders deutlich spürbar in den Darlegungen über den *ascensus (reductio) ad Deum per incorporationem*, ein Gedanke, der ebenfalls maßgeblich die eucharistischen Darlegungen in den Schriftkommentaren Alberts bestimmt. Vgl. CD d. 5 c. 2 n. 5 (347): *Ab hac oblatione, qua nos quotidie in hac hostia Deo Patri offerimur ad ostium caeli, vocatur haec hostia missa ... ‚Ite missa est'. Ac si dicat: Hostia et nos in hostia, Patri missa est* ...; ebd. d. 6 tr. 1 c. 2 n. 4 (358 b); MM tr. 3 c. 23 n. 3 (165). — Sup. Luc. 22, 19 (B. 23, 671 b): *Sic enim totus Christus in caelum ascendit, quando dicitur ‚Ite missa est', scilicet ad Patrem hostia: quando panem et vinum mutat in corpus suum verum et omnia membra in corpus suum mysticum et cum omnibus his ascendit in caelum, Joh. III* (13): *‚Nemo ascendit in caelum ...'.* — Sup. Matth. 26, 26 (B. 21, 164 a): *Sic enim Christo incorporamur et incorporati secum ascendimus in caelum, et sic totum corpus mysticum hoc modo efficitur corpus Christi.* — Sup. Joh. 6, 64 (B. 24, 287 b): *Et ad hanc unitatem vocamur, ut ad Patrem reducamur et Patri uniamur et ad principium a quo eximus recolligamur.* — Man könnte aus MM und CD eine Unmenge von Belegstellen dazu anführen. — Es ist ein und dieselbe Konzeption, durch die die Ausführungen in den Kommentaren und im Doppeltraktat bestimmt sind. — Vgl. A. Kolping, Eucharistia 254ff.

[156] Forcellini, Totius Latinitatis Lexicon, Padua 1940, 2. Bd., 796f.

[157] Sup. IV Sent. d. 11 a. 2 (B. 29, 268f; 270); ebd. a. 3 (272 b); a. 7 (285f); a. 6 (282 a).

[158] Ebd. d. 8 a. 6 (B. 29, 188 b); ebd. d. 11 a. 2 (271 a).

[159] CD d. 6 tr. 2 c. 1 n. 9 (373 a); ebd. n. 10 (373 b)

[160] Z. B. Sup. Luc. 1, 35 (B. 22, 96 a): *Incarnationis sacramentum.* — Ebd. (B. 22, 97 a; 98 a; 100 b). — Ebd. 11, 27 (B. 23, 160 a). — Sup. Marc. 15, 38 (B. 21, 742 a): *Sacramenta nostrae redemptionis.* — Sup. Joh. 19, 28 (B. 24, 661 a). — de Ghellinck, En marge de l'explication du ‚Credo' 153.

[161] A. Kolping, Die Drucke 197f Anm. 2.

[162] Für Avicenna bedarf es keiner weiteren Belege. — Serapion (liber De simplici medicina) wird erwähnt z. B. in De animalibus (ed. Stapper, Beiträge XVI, Münster 1920, S. 1369. 1575). — Für Almansor vermag ich allerdings keinen Beleg anzugeben. Auch bei B. Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie, ist dieser Autor nicht erwähnt. — Abweichende Lesarten (*K*): *ab nassor* V, *Almasor* M, *Almassor* TR P.

über eine ausgedehnte Kenntnis naturwissenschaftlicher Autoren verfügte. — In der Beurteilung naturwissenschaftlicher Analogien soll der Verfasser kritischer sein als Albert. Es kommen zwei Vergleiche für die Unteilbarkeit Christi bei der Brechung der Brotsgestalt in Betracht. Man beachte jedoch nur die folgenden Texte, um zugeben zu müssen, daß hier kein nennenswerter Unterschied vorliegt.

Sup. Joh. 6, 64 (B. 24, 283 a): ... *exemplum de speculo ... (et) de anguilla vel serpente, in quo toto est una anima motiva et sensibilis, et si dividantur in multas partes, dicit Augustinus, quod haec eadem anima per sensum et motum manifestatur in qualibet parte divisa. Et quamvis ista exempla deficientia sint ad tantam excellentiam quae est in sacramento, tamen aliquo modo imperfecte declarant Christi sub sacramento indivisibilitatem.* — CD d. 3 tr. 1 c. 7 n. 2 (265f - *K*): *Et unum exemplorum est de forma, quae apparet ad speculi reflexionem ... Alia similitudo ... est de anguilla vel serpente ... In hoc enim tota est una et integra et sola anima sensibilis per sensum et motum, et si dividatur ... dicunt, quod eadem una et indivisa anima sensibilis et tota per sensum et motum remanet in qualibet parte. Sed hoc exemplum pro secunda parte non est verum ... Non autem possunt in natura vel arte exempla sufficientia inveniri, quae tantae per omnia respondeant excellentiae.* — Sup. IV Sent. d. 13 a. 11 (B. 29, 352) wird ebenfalls auf diese beiden Beispiele Bezug genommen: *Ad hoc quod dicitur de exemplis dicendum, quod illa exempla sunt in parte similia et non in toto, sicut bene probant obiectiones: divina enim non habent similia perfecta in rebus corporalibus... Et tamen bona sunt similia.* In den Objektionen, auf die hier verwiesen wird, wird das Beispiel *de anguilla vel serpente* in derselben Weise rektifiziert wie in CD, daß nämlich hier bei der Teilung *per accidens* auch die Seele geteilt werde: *ibi non est una numero anima in utraque parte truncata, sed duae factae per divisionem ab una.* — CD a. a. O.: ... *iam probatum est in praehabitis quod diviso corpore talium animalium dividatur anima per accidens, et non est una eadem in qualibet parte divisa. Sed tamen hoc est verum quod integra est anima in qualibet parte.*

Fries hat selbst zugeben müssen, daß auffallende Ähnlichkeiten zwischen CD und Sup. Joh. bestehen, ohne daß jedoch eine literarische Abhängigkeit greifbar wäre (Fr. S. 46 Anm. 2). Die einzig befriedigende Erklärung dafür kann nach den bisherigen Ergebnissen nur darin gefunden werden, daß beide Werke ein und denselben Verfasser haben — Albertus Magnus.

Fassen wir das Ergebnis dieses Abschnittes zusammen. Wirklich tiefgreifende Unterschiede oder Gegensätze ließen sich nirgendwo feststellen[163]. Die — wenn sie zu Recht bestünden — eindrucksvollsten und schwerwiegendsten Gegensätze in der Mariologie bezüglich der unbefleckten Empfängnis und der fortschreitenden Heiligung Mariens haben wir vom Text her eindeutig ausräumen können. Ebenso konnten wir im vorigen Abschnitt glaubhaft machen, daß Albert seine Auffassung in der Akzidientienfrage geändert haben muß. Manche „Gegensätze" erwiesen sich als Folge falscher Textinterpretation. Andere Unterschiede gingen auf Rechnung der Druckausgaben[164]. Wieder andere konnten durch Vergleich mit sicher echten Werken als gut albertinisch nachgewiesen werden. Hier ist auch eine methodische Bemerkung am Platz. Fries ging bei der Aufdeckung von Unterschieden und Gegensätzen von einer viel zu schmalen Vergleichsbasis aus, indem er verschiedene Werke Alberts jeweils isoliert mit dem Doppeltraktat verglich. Eine umfassendere Textvergleichung ließ aber erkennen, daß dabei häufig die gleichen Unterschiede

[163] Vgl. auch Fr. Pelster, Zwei Untersuchungen, 401.
[164] Ein weiteres Beispiel siehe unten Anm. 212.

wie zum Traktat auch zu anderen sicher echten Werken festzustellen waren. Zweitens, Fries löste vielfach die verglichenen Texte aus ihrem Zusammenhang, wobei sich zwangsläufig ein falsches Bild ergeben mußte. Die Verschiedenartigkeit der Gesichtspunkte wurde dabei übersehen oder nicht in Rechnung gestellt.

Es soll jetzt noch ein Wort gesagt werden über Unterschiede, wie sie nicht selten in sicher echten Werken Alberts vorkommen. A. Schneider urteilt: „Wir finden bei Albert nicht nur zwischen mehreren Schriften hinsichtlich ein und desselben Punktes Meinungsverschiedenheiten, sondern auch innerhalb ein und derselben Schrift erhebliche Differenzen"[165]. Auf die Änderung der Auffassung Alberts hinsichtlich der Konsekrationsform des Weines hat Fries selbst aufmerksam gemacht (S. 57 Anm. 4). Ferner wiesen wir — nach den Untersuchungen Overbecks — auf die Verschiedenheit hin, mit der Albert das Wesen des Weihesakramentes behandelt[166]. Das Urteil des Dionysius Carthusianus: *In pluribus autem locis (Albertus) sibi ipsi in scriptis suis contrarius invenitur*, auf das Fries hinweist (S. 57 Anm. 4), gilt also auch für sicher echte Werke Alberts des Großen.

Vom Johanneskommentar her läßt sich sodann noch ein weiterer Unterschied zwischen dem Traktat und dem Scriptum sup. IV Sent. klären, und zwar in der Frage: *Quid esset de corpore illo factum, si ab aliquo discipulorum fuisset servatum per triduum, vel ab aliquo eorum de novo confectum vel consecratum?* (Sup. IV. Sent. d. 12 a. 14 [B. 29, 318ff]). Albert schließt sich hier der Meinung der *antiqui* an, daß der eucharistische Christus während des *triduum sacrum* leidensfähig war. Näherhin wird unterschieden zwischen einer doppelten Art von Leiden, den *passiones naturales vel communes ad naturales et violentas* (*pati, sentire dolorem, mori etc.*) und den *passiones violentae* (*vulnerari, verberari, crucifigi etc.*) oder m. a. W. zwischen der *passio secundum quod est tantum in patiente* und der *passio secundum quod est illatio et effectus actionis*. Letztere komme dem Leibe nur zu *sub propria forma*. Von den *passiones naturales* bzw. *secundum quod sunt tantum in patiente* sagt Albert: *Cum patiens fuerit idem in cruce et in pyxide, ideo (illae) copulantur ei utrobique*. Diese Meinung der *antiqui* ist in dem Merkvers zusammengefaßt, den wir hier in der Fassung von CD wiedergeben: *Pyxide servatum* (sc. *corpus*) *poterit sufferre dolorem / Innatum · sed non illatus convenit illi*[167] (CD d. 3 tr. 1 c. 6 n. 6 [263 b - *K*]). Der Kommuniontraktat lehnt diese Meinung der *antiqui*, die auch Albert vorher vertreten hatte, mit der Begründung ab, daß Christus im Sakrament die Form der Speise angenommen habe und ihm deshalb nur das zukomme, was dieser angenommenen Form der Speise entspreche.

CD ebd. (263f - *K*): *Vera autem solutio sine praeiudicio melioris sententiae est, quod Christus secundum tres modos qui in ipso sunt, triplicia habet accidentia et attributiones: secundum deitatem ..., secundum formam humanam ... Secundum etiam formam sacramenti non conveniunt ei, nisi quae competunt sacramento.*

[165] A. Schneider, Die Psychologie Alberts des Großen (Beiträge IV, 5) 8.

[166] J. Overbeck, Alberts des Großen Lehre vom Wesen des Weihesakramentes: Studia Albertina, 394. Hier wird vor allem auch auf die unterschiedliche Behandlung im Sentenzenkommentar hingewiesen.

[167] Nachträglich erfuhr ich durch freundliche Mitteilung von Herrn Dr. Fr. Anders (Bonn) den hss. überlieferten Text dieses Verses in Sup. IV Sent.: *Pyxide servato poteris copulare dolorem / Innatum, sed non illatus convenit illi.* — So auch Thomas Aq., In IV Sent. d. 11 q. 3 a. 4. — Albert kennt aber in De sacramentis, 94 auch eine andere Fassung: *Pyxide servatum poterit sufferre* etc., wie oben. *Sufferre*, wie auch CD hat, ist mithin nicht ungewöhnlich für Albert (Fr. S. 51 Anm. 2).

sicut sumi spiritualiter et sacramentaliter, sicut pyxide claudi et huiusmodi talia ... Et ideo dicimus quod in pyxide servato cibo non conveniunt nisi ea, quae Christo attribuuntur secundum quod est sub assumpta forma cibi et non alia. Nach der Darlegung dieser seiner Meinung sagt er in bezug auf die der *‚antiqui': Hoc tamen dictum est sine praeiudicio: quia non per omnia concordat cum dictis antiquorum. Quae tamen dicta antiquorum sine ratione et auctoritate mihi dicta esse videbantur ... Unde cum, sicut diximus, Christus idem sit in tribus formis, secundum relationem ad diversa attribuenda sibi quae competunt formis illis ... Secundum formam autem sacramenti convenit ei esse cibum verum animae et corporis refectionem ...* Das ist im wesentlichen derselbe Grund, weshalb auch der Johanneskommentar eine Leidensfähigkeit Christi im Sakrament ablehnt.

Sup. Joh. 6, 64 (B. 24, 282 a): *In corpore Christi ... hoc mirabile est accipere, quod quamvis ipsum fuerit passibile quando dedit in coena et impassibile sit hodie, et semper fuerit post resurrectionem, et cum ipsum dederit ut cibum in sacramento, tamen nullam in sacramento vel tunc vel postea sustinuit passionem. Non enim ibi exhibuit ut passibile vel non passibile, sed ut passibile exhibuit in cruce in redemptionem, ut impassibile in caelo exhibet ut glorificativum nostrorum corporum, sed ut spiritualem cibum exhibet in sacramento. De exigentia autem talis cibi non est ut patiatur, sed potius ut nos ad se et in se convertat. Et in hoc salvatur veritas nos spiritualiter cibantis, quia spiritualiter cibat, sive spiritualiter sive sacramentaliter manducetur. Et ideo non exhibet in sacramento corpus suum nisi in veritate substantiae, et in veritate cibantis. Ad veritatem autem substantiae corporis Christi, et ad veritatem cibantis non exigitur quod sit passibile vel impassibile. Et ideo nec actum passionis, nec actum impassibilitatis ibi exhibet. Sed in veritate substantiae suae exhibet ibi actum vere cibantis*[168].

Wenn auch der Gesichtspunkt in CD und Sup. Joh. nicht der gleiche ist, so steht doch der Johanneskommentar der in CD vertretenen Auffassung sehr nahe. Von Sup. Joh. aus betrachtet, ist die Stellungnahme, die Albert noch im Sentenzenkommentar vertreten hat, nicht mehr möglich. So erweist sich auch hier ein Unterschied zwischen Sup. Joh. und Sup. IV Sent. Zugleich sind wir vom Johanneskommentar her zu der Annahme berechtigt, daß Albert in CD seine Meinung auch in diesem Punkte gegenüber dem Sentenzenkommentar geändert hat[169].

IV. Das Verhältnis des Traktates zur Naturwissenschaft und zu den naturwissenschaftlichen Schriften Alberts

Der Kommuniontraktat insbesondere ist, wie sich schon mehrfach zeigte[170], durch ein überaus starkes naturwissenschaftliches Interesse seines Verfassers gekennzeichnet. Es ist hier nicht der Ort, eine ausführliche Darstellung zu geben. Es seien nur einige Bemerkungen dazu gemacht. Vor allem bei der Darstellung der Eucharistie *sub genere cibi* in der dritten Distinktion nimmt der Verfasser immer wieder die Gelegenheit wahr, Analogien und Vergleiche aus dem Naturbereich, besonders aus dem Bereich der natürlichen Speise, ihrer Funktion und Assimilation heran-

[168] Vgl. auch De eccl. hier. III, 8 (B. 14, 577 f): *Et sic cum sit in forma cibi, non convenit ei facere nisi refectionem spiritualem.*

[169] Anhangweise sei noch auf einen Unterschied zwischen dem Markus- und Lukaskommentar hingewiesen. Bei der Erörterung über die Sonnenfinsternis beim Tode Christi heißt es Sup. Marc. 15, 33 (B. 21, 740 b): *Quod quidam dicunt hoc esse miraculum, quod per tres horas eclipsis duraverit, non est satis perspecte dictum, quia eclipsis per tres horas durare poterat.* — Sup. Luc. 23, 45 (B. 23, 733 f): *... per tres horas: per quantum spatium eclipsis naturalis non durat ... Et toto sole sic obscurato, tenebrae steterunt per tres horas aequales. Quod item fuit contra naturam.*

[170] Vgl. S. 53 f; 78 ff.

zuziehen[171]. Die Art, wie er z. B. an physiologische Vorgänge anknüpft, um daran theologisch tiefe und von mystischer Innigkeit durchdrungene Ausführungen anzuschließen, erweist ihn als einen selbständigen und überlegenen Denker. So sieht er beispielsweise „durch den Genuß einer körperlichen Speise den Prozeß unserer Eingliederung in Christus in all seinen einzelnen Etappen klar vorgebildet, von der gläubigen Betrachtung als einem geistigen Kauen und der sehnsüchtigen Liebe als einer verdauenden Wärme bis zur vollen Hingabe als Aneignung und Verteilung der heilenden und stärkenden Säfte auf alle Glieder"[172]. Auch die Meßerklärung weist solche Bezugnahmen auf physiologische Vorgänge auf, so z. B. bei den Ausführungen über den Vorgang der Begnadigung[173].

Es ist nicht zu bestreiten, daß der Verfasser über eine ausgedehnte naturwissenschaftliche Bildung und eine eingehende Kenntnis der aristotelischen Naturlehre und Naturphilosophie[174] verfügt hat. De Ghellinck stellt zutreffend fest, daß im Traktat der Kommentator des Aristoteles immer wieder zum Vorschein komme[175]. Das wird bestätigt durch Parallelen zu den naturphilosophischen Kommentaren Alberts, die sich im Traktat aufweisen lassen. Als Beispiel sei die Darstellung über den Assimilationsprozeß der Speise genannt[176]. Als typisch albertinisch erweist sich ebenfalls — wieder in Analogie zur Funktion der Speise im natürlichen Leben — die Darstellung des *substantialis* (*essentialis*) *effectus* der Eucharistie als *restauratio deperditi in spirituali vita*[177]. Auch dafür läßt sich eine Fülle von Parallelen aufzeigen[178].

Nun glaubt allerdings Fries, aus der Art, wie sich der Verfasser des Traktates auf die Naturwissenschaftler beruft, schließen zu müssen, daß er sich selbst nicht zu ihnen rechne (Fr. S. 30;

---

[171] Vgl. z. B. CD d. 3 tr. 1 cc. 2, 5, 6, 7, 8, 9 (239ff); ebd. tr. 2 cc. 1, 2, 3, 5 (280ff).

[172] A. Lang, Das Corpus Christi verum im Dienste des Corpus Christi mysticum 265. — Vgl. vor allem CD d. 3, tr. 1 c. 7.

[173] MM tr. 3 c. 20 nn. 1—4 (144—148). Vgl. auch ebd. tr. 2 c. 9 (65 a); u. ö.

[174] Vgl. den ersten Abschnitt über das Selbstzeugnis des Traktates.

[175] de Ghellinck, En marge de l'explication du ‚Credo': Studia Albertina 150f.

[176] Vgl. etwa CD d. 3 tr. 1 c. 5 n. 2 (253 a); ebd. c. 7 n. 1 (264f). — De anima l. 2 tr. 2 c. 8 (B. 5, 227). — De nutrimento et nutribili tr. 1 c. 3 (B. 9, 329). — Quaestiones super De animalibus, ed. Colon. XII, Index rerum: *digestio, nutrimentum*.

[177] CD d. 2 tr. 3 c. 1 n. 2 (227 a). — Vgl. auch CD d. 3 tr. 2 c. 5 n. 5 (300 a); ebd. d. 1 c. 5 n. 4 (210 b); ebd. d. 3 tr. 1 c. 4 n. 3 (249); ebd. d. 6 tr. 1 c. 2 n. 3 (357).

[178] Sup. IV Sent. d. 1 a. 2 (B. 29, 8 a); ebd., d. 8 a. 1 (175 a); ebd., d. 9 a. 5 (221 a); ebd. d. 13 a. 25 (373 b); u. ö. — Sup. Matth. 26, 26 (B. 21, 163 a). — Sup. Marc. 8, 1 (B. 21, 510 a). — Sup. Luc. 22, 19 (B. 23, 673 b; 676 b). — Sup. Joh. 6 (B. 24, 258 b; 289 a; 290 a). — Für den Bereich der natürl. Speise vgl. De anima l. 2 tr. 2 c. 6 (B. 5, 222f); ebd. c. 8 (226f). — De nutrim. et nutr. tr. 1 c. 4 (B. 9, 331ff): *nutrimentum est ad deperditi restaurationem*. — *Nutritur enim omne quod animatum est ad deperditi restaurationem*. — Quaestiones sup. De animalibus, Ed. Colon. XII, Index rerum: *regeneratio* (*restauratio*).

60; 62). Als Beleg für diese Behauptung führt er etwa folgende Wendungen an, die sich häufiger im Traktat finden: *sicut dicunt physici — dicuntur a physicis — dicunt hi, qui eruditi sunt in naturalibus — dicunt naturales* etc. Nun läßt sich aber aus dem Text einwandfrei feststellen, wer mit diesen Naturkennern gemeint ist. Es seien einige Stellen des Kommuniontraktates zur Illustration angeführt.

CD d. 3 tr. 1 c. 1 n. 9 (236 a): *Dicunt autem hi, qui eruditi sunt in naturalibus, quod odor sequela est saporis.* Im folgenden Kapitel (239 b): *Quamvis enim, sicut dicit Isaac in Dietis universalibus, novem sint sapores corporales, sicut dulcis etc. ...* (240 a): *Scitur autem ab omnibus physicis (quod odor et sapor* etc.). — Im folgenden Traktat tr. 2 c. 2 n. 1 (287 f): *quia quamvis sint diversi vini sapores ... dicunt naturales quod acetosum nunquam fit vinum.* Hier ist also leicht Isaac Israeli als Quelle — wenigstens als eine — auszumachen. Vgl. ebd. c. 1 n. 11 (286 b): *Et hoc etiam patet ex quatuor, quae notata sunt a physicis, sicut Avicenna dicit.* Der Traktat zitiert zuweilen namentlich die Autoren, die er für seine naturwissenschaftlichen Darlegungen heranzieht. Es sind die gleichen, auf die sich auch Albert immer wieder beruft. Es kommen vor allem in Frage: Isaac Israeli, De dietis universalibus[179]; Constantinus Africanus, Pantegni[180]; Galen[181] und Avicenna[182]. Wie sich auch Albert häufig auf diese Autoritäten beruft, ohne daß daraus zu folgern wäre, daß er sich selbst nicht zu den Naturkennern rechnet, ebenso wenig wird man für den Verfasser des Kommuniontraktates solche Folgerungen ziehen dürfen. Ähnlich allgemein gehaltene Formeln, aus denen Fries seine Behauptungen ableitet, lassen sich auch in reicher Fülle bei Albert nachweisen[183]. Wir stellen demnach fest, daß sich die Einstellung des Verfassers des Doppeltraktates zur Naturwissenschaft nicht von der Alberts unterscheidet.

V. Stilistische Eigentümlichkeiten des Traktates im Vergleich zu den Werken Alberts

Eine sehr auffallende Stileigentümlichkeit des Traktates „ist das Achten auf Gleichklang in den Gliedern der Einteilung" (Fr. S. 61 Anm. 2). Dieses Stilprinzip läßt sich bei Albert gerade in den Schriftkommentaren durchgehend feststellen. Dafür einige

[179] CD d. 3 tr. 1 c. 2 n. 1 (239 b); ebd. c. 9 n. 1 (276 a); ebd. tr. 2 c. 1 n. 2 (281 b). — Sup. Luc. 22, 19 (B. 23, 672 b).

[180] CD d. 3 tr. 1 c. 9 n. 1 (276 a); ebd. tr. 2 c. 1 n. 4 (283 a). — Sup. Luc. 2, 15 (B. 22, 214 b); ebd. 22, 19 (B. 23, 669 b).

[181] CD d. 3 tr. 2 c. 1 n. 11 (287 a). — Sup. Matth. 6, 11 (B. 20, 287 b).

[182] CD d. 3 tr. 2 c. 1 n. 11 (286 b); ebd. tr. 1 c. 5 n. 6 (258 b); d. 6 tr. 2 c. 1 n. 5, n. 17 (368 a; 385 b). — Sup. Matth. 6, 11 (B. 20, 280 a). — — Wir haben nur einige Belegstellen aus den Schriftkommentaren angeführt, da es sich für die naturphilosophischen Schriften erübrigt. — Vgl. noch S. 86 u. Anm. 162.

[183] Z. B. Sup. IV Sent. d. 12 a. 6 ad 5 (B. 29, 301). — De sensu et sensato (B. 9, 16 b): *vocatur a physicis.* — Sup. Luc. (B. 22, 115 a): *interdicitur a physicis;* ebd. (B. 23, 172): *Medicorum est scientia;* ebd.: *cum nihil nutriat nisi dulce secundum medicorum expertam rationem.* — Sup. Joh. 12, 24 (B. 24, 482 a): *sicut dicunt medici.* — Etc.

Beispiele, die wiederum — formal und inhaltlich — eine Illustration für das albertinische Gepräge des Traktates darstellen.

Sup. Luc. 22, 19 (B. 23, 673 b): *Sic ergo unionis nostri cum capite est effectivum: ut corpori incorporati simus ad sacramentorum communionem, sanguine suo effusi ad intimorum nostrorum aspersionem, aqua cordis sui abluti ad conscientiae emundationem, anima sua redempti ad perfectam cum Deo Patre reconciliationem. Spiritu sancto suo vegetati ad omnis vitae deperditae restaurationem, et deitate sua consummati ad omnis virtutis perfectionem. Et sic sibi optime sumus uniti ad perpetuam in ipso mansionem*[184].

Sup. Joh. 6, 64 (B. 24, 289): *In corpore quidem communionem, in sanguine expiationem, in anima pretium ad redemptionem, in spiritu vivificationem et omnium eorum quae de spirituali vita in nobis deperdita sunt ad integrum restitutionem, in deitate autem ipsius omnis gratiae et virtutis perfectionem*[185].

CD d. 1 c. 5 n. 1 (208f - *K*): *Ex corpore quidem confert gratiam communionis omnium Christi membrorum, ex sanguine autem dat gratiam expiationis, ex anima vero gratiam redemptionis, et ex spiritu Christi dat gratiam vivificationis et virtutis, ex deitate autem affert gratiam refectionis, et ex toto signo sacramenti dat gratiam aeternae beatitudinis.* — Um die Variationsbreite in der Darstellung gleicher Gedanken aufzuzeigen, sei eine ähnliche Stelle angeführt:

CD d. 2 tr. 2 c. 3 (222f - *K*): *Datum autem Christi, praecipue quod dedit in dono corporis sui ... proficit in vitae spiritualis deperditae restaurationem, et proficit in redemptionem ... Affert enim ex corpore Christi dulcissimam participationem, ex sanguine autem sanctificationem, ex anima vero reconciliationem et ex spiritu vitae spiritualis in nobis restaurationem et ex divinitate omnis virtutis perfectionem et ex ipso sacramento Christi recordationem et ex modo percipiendi sacramentum affert aeternae beatitudinis imaginem*[186].

Eine weitere auffallende Stileigentümlichkeit, zugleich auch ein weiterer Beleg für die oben angezeigte, sei ebenfalls an einigen Beispielen vorgeführt. Es soll dabei nicht auf den Zusammenhang geachtet werden[187].

Propter innumerabiles gratias quarum (sacramentum) est contentivum (192). — *Specialis gratiae coram deo est inventivum* (206 b). — *In causando quidem dicitur hoc donum unitivum, et confortativum et caritatis incentivum* (227 a). — *Potus ... qui naturae est iuvativus ... influxivus ... lativus ... subtilisativus ... unitivus et tentivus* (281 b). — *Vinum ... est iuvativum ... et confortativum* (285 b) ... *penetrativum ... corruptivum* (288 a) etc. — — Vgl. damit etwa Sup. Luc. 22, 19 (B. 23, 670 a): *omnis gratiae est operativum. — amoris et unionis est effectivum* (673 b). — *Vinum ... cordis laetificativum et corporis nutritivum* (676 b). — *Efficax ablutivum est sanguis* (678 b). — — Sup. Joh. 6 (B. 24, 272 b): ... *vivificum restaurativum spiritualis et divinae vitae in nobis deperditae.* — Sup. Joh. 3 (B. 24, 87 a): *Verbum prout est operativum et eruditivum ... illuminativum ... conclusivum ... vivificativum.* — Joh. 12 (466 a): *Verbum ut sanctificativum. — Est autem lux manifestiva veritatis, dissolutiva algoris, causativa vitae spiritualis, adductiva refloritionis* (495 a); etc.

Auffällig ist sodann der Umfang der Schriftbenutzung im Doppeltraktat. Auch das ist ein Charakteristikum Alberts. Man vergleiche etwa, abgesehen von den eigentlich exegetischen Abschnitten, die in die Schriftkommentare eingestreuten mariologischen[188] und eucharistischen[189] Darlegungen.

[184] Vgl. noch Sup. Luc. 1, 35 (B. 22, 92 b; 106 a); ebd. 2, 15 (B. 22, 213 a); ebd. 11, 27 (B. 23, 159); ebd. 22, 19 (668 b; 672 a; 676 b).

[185] Vgl. dazu Sup. Joh. 6, 36 (B. 24, 259 b); ebd. 6, 63 (286 b). — Vgl. auch z. B. Sup. Is. 7, 14 (ed. Colon. 108, 89).

[186] CD d. 2 tr. 2 c. 2 (222 a): ... *corpus dedit in communionem, animam in redemptionem, sanguinem in ablutionem, et deitatem in omnis virtutis acquisitionem.*

[187] Die Beispiele sind CD entnommen. Es wird jeweils nur die Seitenzahl des Borgnet-Bandes 38 zitiert.

[188] Z. B. Sup. Luc. 1, 26—52 (B. 22, 44—149); ebd. 11, 27 (B. 23, 156—173).

[189] Sup. Matth. 26, 26 (B. 21, 160ff). — Sup. Luc. 22, 19 (B. 23, 668ff). — Sup. Joh. 6, 24ff (B. 24, 252ff).

Die Art nun, wie der Traktat die Schriftstellen einleitet, ist diejenige Alberts. Häufig werden folgende Einleitungsformeln gebraucht: *unde dicit(ur)*[190], bei Albert wie im Traktat sehr oft vorkommend; *sicut dicit(ur)*; *hoc est, quod (de quo) dicit(ur)*; *propter quod dicit(ur)*; *hoc significatum est*[191] etc. Zu vorher gegebenen Einteilungen werden die entsprechenden Schriftzitate vielfach so angefügt: *De primo, de secundo etc. dicit(ur)*[192]. — Bei der Deutung von Schriftstellen verwendet der Traktat, wie Albert, gern: *Ac si dicat*[193]. — Der Erwähnung wert ist auch das öftere Vorkommen der Schriftstelle Is 66, 12: ‚*Ecce ego declinabo* ...' in den eucharistischen Darlegungen der Schriftkommentare Alberts[194], — die Schriftstelle, mit der der Prolog der Meßerklärung beginnt, und die im Doppeltraktat häufig Verwendung findet. — Die allegorische Schrifterklärung, wie sie im Traktat begegnet, ist auch in Alberts Werken stark vertreten[195].

Albertinisch klingen auch die Formeln, mit denen der Traktat Problemlösungen einleitet:

Ad haec autem omnia et similia dicendum (dicimus). — *Ad haec et similia sine praeiudicio (melioris sententiae) dicendum (dicendum videtur)*[196]. — *Ad haec et similia non est difficile respondere (facile est respondere)*[197]. — — Ebenso charakteristisch ist die etwas umständliche Art, auf Objektionen zu antworten: *Ad hoc (id, illud) autem, quod obiicitur (dicitur) dicendum.* — *Ad id autem quod probatur de ... est concedendum.* — *Ad hoc autem quod quaeritur ulterius de ... bene est concedendum*[198]. — — Neue Fragestellungen werden u. a. so eingeführt: *His itaque praehabitis (habitis).* — *Hic omnibus determinatis.* — *His itaque ad determinationem veritatis expeditis*[199]. — — Die einzelnen Glieder der Objektionen werden aneinandergereiht durch die Partikel *adhuc*, die in den Spätwerken Alberts fast ausschließlich gebräuchlich ist gegenüber *item* z. B. im Sentenzenkommentar. Die Formel: *si quis subtiliter inspiciat*[200] wird auch von Albert gern gebraucht. Albertinischen Klang haben ebenfalls Formulierungen

---

[190] Die Hss. schreiben häufig *dic* (= *dicit*), was dann später oft in *dicitur* aufgelöst wurde.

[191] Die Drucke lesen statt dessen oft: *signatum est*, was in *significatum est* zu verbessern ist.

[192] Aus den Schriftkommentaren wurden die eucharistischen Abschnitte verglichen, s. oben Anm. 189.

[193] MM (60f; 146 a). — CD (206 a; 284 a; 352 b). — A. Fries, Eine Vorlesung Alberts des Großen über den biblischen Kanon: Div. Thom. 28 (1950) 200, 206. — Ders., Der Schriftkanon bei Albert dem Großen: Div. Thom. 29 (1951) 403f. Hier wird eine gute Erklärung für die Zuteilung von Sap. an Philo gegeben. — Vgl. Fr. S. 66.

[194] Sup. Luc. 22, 19 (B. 23, 674 a). — Sup. Matth. 26, 27 (B. 21, 166 a). — Sup. Joh. 6 (B. 24, 270 a; 273 b).

[195] Als Beispiel sei hingewiesen auf Sup. Luc. 22, 19 (B. 23, 673 a), die Deutung von 1 Reg. 14, 26f und 3 Reg. 19, 6f.

[196] CD (367 a, 379 b, 392 b, 395 b, 398 b, 425 b, 429 a). — De anima (B. 5, 312 b): *Propter hoc dicimus et his similia omnia.* — De gener. et corrupt. (B. 4, 383 a): *Haec autem et his similia determinare volentes.* — Metaph. (B. 6, 326 a): *Haec autem et his similia solvere non est difficile.* — Sup. Joh. (B. 24, 472 a, 692 a, 682 b): *Ad haec autem et similia sine praeiudicio videtur esse dicendum*, etc.

[197] CD (406 a, 412 a). — De anima (B. 5, 220 a): *non difficile est solvere.* — Metaph. (B. 6, 326 a, 246 a): *solvere non est difficile.* — Sup. Joh. (B. 24, 273 a): *non est difficile respondere.* — Sup. IV Sent. d. 12 a. 10 (B. 29, 313 a): *facile est respondere.*

[198] Vgl. Fr. Pelster, Neue philosophische Schriften Alberts des Großen: Philos. Jahrb. 36 (1923) 153f.

[199] MM (15 a, 60 a, 84 a, 96 a). — CD (280, 316 a, 351). Derartigen Wendungen begegnet man in Alberts Schrifttum häufig.

[200] CD d. 6 tr. 2 c. 1 n. 11 (375 b). — Ebd. c. 3 n. 4 (402 a). — Ebd. d. 3 tr. 3 c. 1 n. 4 (309 a). — De anima (B. 5, 248 b). — Metaph. (B 6,. 211 b). — De vegetab. et plant. (B. 10 92 b). — Sup. Marc. (B. 21, 740 b).

wie: *Oportet valde caute uti verbis. Sic igitur caute est hic loquendum*[201]. — Diese Aufzählung könnte noch fortgesetzt werden.

Aus alledem dürfen wir berechtigterweise den Schluß ziehen, vor allem im Hinblick auf die anfangs erwähnte Stileigentümlichkeit des Gleichklangs in den Endgliedern, daß ein von Albert verschiedener Verfasser sich auch dessen Stil zu eigen gemacht haben müßte.

VI. Die Liturgie der Meßerklärung

Gemäß seinem Anliegen, zur andächtigen Mitfeier und zum tieferen Verständnis der hl. Messe zu führen, beschreibt der Verfasser die Meßriten nur so weit, wie es diesem Zwecke dienlich ist. An einigen charakteristischen Merkmalen läßt sich jedoch feststellen, daß die der Meßerklärung zugrunde liegende Liturgie diejenige der Dominikaner ist. Damit aber gibt die Meßerklärung einen deutlichen Hinweis auf die geistige Beheimatung des Verfassers.

Für die Dominikanerliturgie sprechen folgende Gründe: Das Vorantragen des Kreuzes bei der Evangelienprozession — ein Brauch, der von Humbert in die Dominikanerliturgie eingeführt wurde[202]. — Die Bekreuzigung von Stirn, Mund und Brust vor dem Evangelium, ebenfalls seit Humbert in der Dominikanerliturgie üblich[203]. — Der Buchkuß nach dem Evangelium erfolgt, wie in der Dominikanerliturgie, durch Priester und Diakon[204]. Deutliche Hinweise vermögen auch die Riten zu geben, die auf den Oblationsakt bei der Opferung (über den wir nichts Näheres erfahren) folgen. An die Inzensierung schließt sich die Händewaschung[205] an, unmittelbar daran das Gebet *In spiritu humilitatis*, wie in der Liturgie Humberts. Es fehlt der Altarkuß, der sich zwar in fast allen anderen Riten findet, aber von Humbert nicht übernommen wurde[206]. Das *Orate fratres* (*et sorores*) bleibt

[201] CD d. 6 tr. 2 c. 1 nn. 8; 10 (372 a, 374 b). — Sup. Joh. (B. 24, 32 b): *Est autem caute hic ambulandum.*

[202] G. Sölch O. P., Hugo von St. Cher und die Anfänge der Dominikanerliturgie, Köln 1938, 70. Danach handelt es sich hier um den seltenen Fall, daß Humbert einen zu seiner Zeit nur vereinzelt geübten Ritus für den Orden verpflichtend machte. Die Prämonstratenser kennen diesen Brauch nicht. Bei dem engen Zusammenhang zwischen der Liturgie der Prämonstratenser und der der Dominikaner ist dieser Unterschied bedeutsam. Vgl. Sölch, a. a. O. 58.

[203] Sölch 72. Der Prämonstratenserritus, wie der alte Dominikanerritus kennen nur die Bekreuzigung von Stirn und Brust.

[204] Sölch 75.

[205] Sölch 81f. Humbert hat wahrscheinlich erst die Händewaschung unmittelbar nach dem *Oremus*, von der noch Hugo v. St. Cher spricht (Speculum ecclesiae, ed. Sölch), abgeschafft.

[206] Sölch 83. — Bei der ziemlich ausführlichen Beschreibung der auf die Oblation folgenden Riten hätte man die Erwähnung dieses Altarkusses erwarten müssen, falls er tatsächlich in der MM zugrundeliegenden Liturgie in Übung gewesen wäre (MM tr. 3 c. 2 nn. 1—4). — Ähnlich liegt der Fall beim *Te igitur* (MM tr. 3 c. 6 n. 4). Hier wird wohl (beim *supplices*) die tiefe Verneigung, nicht aber der Altarkuß erwähnt, der damals an dieser Stelle fast allgemein noch unbekannt war. Vgl. J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia[3] II, Freiburg 1952, 178. — Sölch 89. — Andererseits wird nach der Wandlung (bei *,ut quotquot*

ohne Antwort[207]. — Im Kanon befindet sich noch das Gebet für den König, das Humbert beibehalten hat, obwohl es damals teilweise schon nicht mehr geübt wurde[208]. Ein gewichtiges Kriterium ist das Fehlen der kleinen Elevation, wenigstens wird sie mit keinem Wort erwähnt. Daraus ist zu schließen, daß der Verfasser sie in seinem Ritus nicht übte. Sie fehlt auch bei Humbert und bis heute bei den Dominikanern. Dieses Fehlen stellt eine Abweichung von einem fast allgemein in der Kirche geübten Brauch dar[209]. Die längere Vermischungsformel: *Haec sacrosancta commixtio corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi fiat mihi et omnibus sumentibus salus aeterna mentis et corporis et ad vitam aeternam promerendam et capescendam praeparatio salutis aeternae, p. e. Chr. D. n.* (MM tr. 3 c. 21 n. 4 - *K*) entspricht ebenfalls der Dominikanerliturgie[210]. — Wie diese, kennt auch MM nur ein Gebet vor der Kommunion: *Domine Iesu Christe* ... — Humbert schweigt gänzlich von Gebeten, die nach der Kommunion zu verrichten wären[211]. MM jedoch beschreibt hier einige, in verschiedenen Kirchen übliche Gebete. MM tr. 3 c. 22 n. 2 (161 b): *Deinde secundum consuetudinem quarundam ecclesiarum* ...: ‚*Corpus tuum, Domine, quod accepi* ...'[212]. *Deinde fere secundum omnes ordines ecclesiarum* ...: ‚*Quod ore sumpsimus*'. Vielleicht deuten diese Erwähnungen der Liturgie anderer Kirchen darauf hin, daß der Verfasser als weitgereister Mann die vielen rituellen Unterschiede der einzelnen Kirchen aus eigener Erfahrung kannte.

Daneben gibt es aber auch eine Reihe von Unterschieden zur Einheitsliturgie Humberts, die nicht verschwiegen werden sollen: So z. B. die Inzensation des Evangelienbuches, die MM erwähnt. Diese Inzensation fügte sich jedoch später stillschweigend in die Dominikanerliturgie ein[213]. Möglich, daß dieser Prozeß — es liegen ja rund 20 Jahre zwischen der Einführung des Einheitsritus (1256) und der Abfassung von MM — schon begonnen hatte. Ferner das von MM eigens erwähnte Fehlen der Amen im Kanon, obwohl Humbert schon alle fünf *Amen* kannte[214]. Aber auch Thomas

ex hac altaris participatione') mit der tiefen Verneigung ausdrücklich auch der Altarkuß erwähnt (MM tr. 3 c. 15 n. 2). Vgl. Jungmann 294 Anm. 54. — Sölch 95. — Erwähnt wird ebenfalls der erste Altarkuß bei der Ankunft (MM tr. 1 c. 3 n. 1). Der Altarkuß fehlt jedoch wieder vor dem *Dominus vobiscum*, wie auch bis heute noch in der Dominikanerliturgie. Vgl. Jungmann I, 408 Anm. 35.

[207] Sölch 84. — Jungmann II, 104. 107f.

[208] Sölch 91.

[209] Sölch 105. — Hier gilt dasselbe wie oben Anm 206. Mit der Beschreibung der Kreuzzeichen hätte man unbedingt auch die Erwähnung der kleinen Elevation erwarten müssen, falls sie vom Verf. der Meßerklärung geübt worden wäre. Die große Elevation wird ausdrücklich erwähnt CD d. 6 tr. 2 c. 3 n. 5 (403 a).

[210] Sölch 127. — Jungmann II, 394.

[211] Sölch 145.

[212] Borgnet (161f) bietet für dieses Gebet einen verderbten Text. Es muß, wie auch Jammy liest (J. 21 c, 89f), so lauten: *Corpus tuum, domine, quod accepi et calix quem potavi, adhaereat visceribus meis et praesta, ut ibi non remaneat peccati macula, ubi tua pura et sancta introierunt sacramenta.* — Vgl. Fr. S. 65.

[213] Sölch 73.

[214] Sölch 92.

lehnt ja das *Amen* im Kanon ab (S. th. III, 83, 4 ad 6). Trotz des Einheitsritus Humberts bestand hier keine im Orden allgemein geübte Tradition[215]. Die *exaltatio vocis* beim *Nobis quoque peccatoribus*, von der MM (137 a) spricht, findet sich ebenfalls nicht bei Humbert. Nach Sölch handelt es sich dabei aller Wahrscheinlichkeit nach um einen Fall, daß Humbert einen Brauch, der vorher im Orden gepflegt wurde, nicht aufnahm, der aber trotz Humbert getreulich beibehalten wurde[216], bis er später wieder offiziell in den Missalien des Ordens Aufnahme fand[217]. Es ist jedenfalls sicher und von diesen Beispielen her begründet, daß es lange Zeit brauchte, bis der von Humbert autoritativ fixierte Ritus im ganzen Orden bis in alle Einzelheiten hinein getreu geübt wurde. Ferner erwähnt MM nur zwei Kreuzzeichen beim *per ipsum*, nämlich bei *est tibi Deo Patri* und *in unitate Spiritus Sancti*. Das ist erklärlich, um eine ständige Wiederholung der Deutung zu vermeiden. — Ob der Verfasser dem Hostienkuß bei der *pax* den Vorzug gibt, ist vom Text her nicht eindeutig zu entscheiden. MM tr. 3 c. 21 n. 5 (159f - *K*) referiert mehrere Bräuche, den Hostienkuß an letzter Stelle: *Hoc dicto, sacerdos sive perfector sanctitatis ad aram stans dat pacem, osculans prius altare, vel calicem, vel ut melius alii dicunt, corpus Domini.* Aber selbst wenn ein persönliches Werturteil vorläge, ist daraus nichts gegen die Autorschaft Alberts zu folgern. Der Theologe und Bischof konnte sich das ohne weiteres erlauben. Humberts Ritus, der statt des Hostienkusses den Kelchkuß einführte, war ein bewußtes Abweichen vom bisherigen Ordensritus[218]. Endlich sei noch darauf verwiesen, daß der Verfasser der Meßerklärung eine eigentliche Konzelebration für unerlaubt hält und sie auch für die Weihe der Neupriester ablehnt (Fr. S. 66). Ein Vergleich mit Thomas, der selbst die Erlaubtheit der Konzelebration zugibt, zeigt aber, daß die Konzelebration bei der Priesterweihe nicht allgemein üblich war. S. th. III, 82, 2 sol.: ... *Et ideo secundum consuetudinem quarundam ecclesiarum, sicut apostoli Christo coenanti concoenaverunt, ita novi ordinati episcopo ordinanti concelebrant.* (Vgl. auch das *Sed contra.*) Es braucht darum nicht unverständlich zu erscheinen, wenn auch Albert als Bischof die Konzelebration bei der Weihemesse ablehnt. CD d. 6 tr. 4 c. 2 n. 16 (429 b - *K*): *Dicendum, quod illa verba non pronuntiant, sed assistunt propter reverentiam sacramenti et propter doctrinam. Et ideo signa, quae faciunt, sunt ad imitationem signorum quae facit episcopus, ut illi sacerdotes addiscant signare et sint docibiles in exercitio officii, quod susceperunt.*

[215] Sölch 93.

[216] Hugo von St. Cher, als Zeuge der vorhumbertschen Dominkanerliturgie, erwähnt die *exaltatio vocis* in seinem Speculum. — Vielleicht hängt die Beibehaltung dieses Brauches mit der großen Bedeutung zusammen, die die *exaltatio vocis* in der allegorischen Meßerklärung hatte.

[217] Freundliche Mitteilung von Herrn Prof. Dr. Sölch. — Vgl. Sölch 97. — Jungmann II, 320f.

[218] Sölch 131.

Zusammenfassung

Wir glauben in einer eingehenden Prüfung der gegen die Echtheit des Doppeltraktates vorgebrachten Argumente den Nachweis dafür erbracht zu haben, daß diese sich als nicht stichhaltig herausstellten. Literarische Abhängigkeit, die auf einen Kompilator hindeuten würde, war nirgendwo feststellbar. Das auffallend albertinische Gepräge des Traktates geht weit über das Maß hinaus, das in literarischer Abhängigkeit eine zureichende Erklärung finden könnte. Der Doppeltraktat steht in einer solch geistigen Nähe zu Alberts Schrifttum, auch zu seinen naturphilosophischen Schriften, daß ein Kompilator dieses Schrifttum nicht nur völlig beherrscht, sondern Albertus Magnus auch in charakteristischen Stileigentümlichkeiten nachgeahmt haben müßte. Das aber ist gänzlich ausgeschlossen. Ebenso konnten keine wirklich schwerwiegenden Lehrunterschiede und Gegensätze festgestellt werden, die die Autorschaft Alberts von innen her auszuschließen vermöchten. Wo Gegensätze feststellbar waren — wie in der Frage der sakramentalen Akzidentien —, ließen sich zureichende Gründe dafür anführen, daß Albert seine Meinung hier wirklich geändert hat, wie es ja auch sonst bei ihm vorkommt. Hier ist vor allem das Gewicht des Selbstzeugnisses einzusetzen. Geringfügigen Unterschieden aber kommt angesichts der Fülle seines literarischen Schaffens keinerlei Beweiskraft zu. Die eucharistischen Schriften weisen sich, wie im Laufe unserer Untersuchung sichtbar wurde, als das Werk eines Mannes aus, der tiefe Frömmigkeit mit umfassender theologischer, philosophischer und naturwissenschaftlicher Bildung verband. Wenn Fries meint, es sei fraglich, ob der Verfasser sich selbst zu den *doctores* gezählt habe, so konnten wir die dafür vorgebrachten Gründe entkräften; es kann zudem auf die im Traktat häufig vorkommenden magistralen Termini[219], sowie auch auf folgende Bemerkung hingewiesen werden: *Parum est ergo dicere in doctrina fidei hoc vel illud sic esse per divinum miraculum, nisi aliqua ratio assignetur: hoc enim est docentis proprium, quod nihil doceat sine convenienti ratione* (CD d. 6 tr. 2 c. 1 n. 16 [382 b]). All diese Züge sprechen für Albert. Nimmt man dazu die einhellige Überlieferung, die, gestützt auf eine selten gute handschriftliche Bezeugung, bis auf Fries in Albertus Magnus den Verfasser sah, so muß man dem Urteil Pelsters[220] zustimmen, daß nur eine überzeugend nachgewiesene Unmöglichkeit dem Albertus Magnus den Ruhm streitig machen kann, Verfasser der eucharistischen Traktate zu sein. Dieser Unmöglichkeitsbeweis ist nicht erbracht und wohl auch kaum zu erbringen.

---

[219] MM (46 b). — CD (194, 280 a, 314 b, 316 a, 351, 364 a, 368 a, 371 b, 384 a).
[220] Fr. Pelster, Zwei Untersuchungen 401.

WARUM IST DAS REFORMBREVIER DES KARDINALS QUIÑONEZ GESCHEITERT?

Von Josef Andreas Jungmann S. J., Innsbruck

Um die Wende des Mittelalters wurde an verschiedenen Punkten das Bedürfnis nach einer Reform des Breviers fühlbar. Neben Reformversuchen im humanistischen Sinne und solchen, die vor allem eine Reinigung von spätmittelalterlichem Wildwuchs erstrebten, ist der bedeutendste derjenige, den Kardinal Franz Quiñonez auf Geheiß von Papst Klemens VII. unternahm. Unterstützt von seinen Kaplänen, begann er die Arbeit 1529 und legte 1534 das fertige Werk dem Papste vor.

Es erschien 1535, von einem Breve Pauls III. begleitet, unter dem Titel: *Breviarium Romanum ex sacra potissimum Scriptura et probatis Sanctorum historiis collectum et concinnatum*[1]. Wie sehr man nach einer solchen Erneuerung des Breviers ausschaute, erhellt aus der Tatsache, daß das Werk des Kardinals, nach dessen Titelkirche vom Heiligen Kreuz bald kurz als „Kreuzbrevier", Breviarum s. Crucis, bezeichnet, innerhalb eines Jahres an verschiedenen Punkten (Rom, Venedig, Paris, Lyon, Antwerpen, Köln) elfmal gedruckt wurde.

Doch stieß es sofort auf eine scharf ablehnende Kritik der Sorbonne in Paris. Daraufhin ließ der Kardinal sogleich im folgenden Jahre 1536 eine zweite Ausgabe seines Werkes erscheinen, die einige Änderungen aufwies, und die wiederum durch ein Breve des Papstes eingeleitet wurde, das den Gebrauch des neuen Breviers allen Weltpriestern gestattete, die darum ansuchen würden. Die wichtigste Änderung bestand darin, daß die in der ersten Ausgabe gänzlich weggelassenen Antiphonen an einigen Stellen wieder aufgenommen waren. Die neue Ausgabe[2] fand die gleiche begeisterte Aufnahme und wurde in den 32 Jahren bis zum Erscheinen des Breviers Pius' V. im Jahre 1568 und dem damit verbundenen Verbot des Kreuzbreviers mehr als hundertmal gedruckt[3]. Doch fehlte es auch nicht an Gegenstimmen, die ja schließlich das Schicksal des neuen Werkes entschieden haben.

Worin bestanden die Neuerungen dieses Breviers? Und welches waren die dagegen gerichteten Anklagen?

Die Neuerungen bestanden zum einen Teil in der Beseitigung verschiedener Zutaten aus den letztvergangenen Jahrhunderten, zum andern in einer Reihe von Maßnahmen, die auf eine weitgehende Neuordnung des Offiziums hinausliefen. Daß die meisten Zutaten wegfielen, die vor allem der Eifer der Mönche von Cluny zum Offizium hinzugenommen hatte, wurde wohl fast allgemein als selbstverständlich begrüßt. Auch das Brevier Pius' V. hat sie nicht mehr festgehalten. Es handelte sich um die (von Festtagen abgesehen) tägliche Verpflichtung zum Totenoffizium, zum Kleinen Marianischen Offizium, zu den Bußpsalmen und zu den Gradualpsalmen. Nur das tägliche Marianische Offizium wurde von mehreren Kritikern vermißt, so besonders von der Sorbonne, die überhaupt den Standpunkt einnahm, daß an der bisherigen Ordnung des Breviers

[1] Ein Neudruck dieser ersten Ausgabe des Breviers wurde von J. Wickham Legg 1888 in der Cambridge University Press herausgebracht.

[2] Sie ist neu gedruckt als Band 35 der Sammlung der H. Bradshaw Society: The second recension of the Quignon Breviary, prepared and edited by J. Wickham Legg, I. Text, London 1908. Dieser Textausgabe folgte als Band 42 derselben Sammlung ein Kommentarband von der Hand des Herausgebers: II. Liturgical Introduction, with life of Quignon, appendices, notes, and indices. London 1912. Die Einzelangaben der folgenden Darstellung beziehen sich auf diese Ausgabe.

[3] Die Liste der von W. Legg festgestellten Ausgaben (I, S. XIII—XIX) umfaßt 100 Gesamtausgaben und drei Ausgaben des Diurnale.

nicht gerüttelt werden dürfe[4]. Die Maßnahmen zur Neuordnung zielten auf eine wesentliche Kürzung des Offiziums ab; außerdem sollten, wie die Vorrede der zweiten Rezension ausführt, hauptsächlich drei Vorteile erreicht werden: 1. Es sollte die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testamentes stärker zur Geltung kommen. 2. Es sollte das mühsame und zeitraubende Zusammenordnen der vielerlei Teile erspart werden durch einen einfacheren Aufbau. 3. Die Lebensbeschreibungen der Heiligen sollten eine bessere Fassung erhalten.

Die Kürzung wurde vor allem dadurch erreicht, daß unter Beibehaltung der herkömmlichen Horen jede Hore nur mehr drei Psalmen umfaßte, wobei in den Laudes der letzte Psalm durch eines der herkömmlichen Cantica ersetzt wurde. Trotz solcher Verkürzung wurden sämtliche Psalmen untergebracht. Während sie sich in der bisherigen Ordnung (ähnlich wie übrigens auch zwischen Pius V. und Pius X.) vorwiegend nach dem Commune Sanctorum richteten und darum nur eine kleinere Anzahl Psalmen beständig wiederkehrten, wurden jetzt die 150 Psalmen auf alle Horen der einzelnen Wochentage verteilt, übrigens in ziemlich willkürlicher Weise, nämlich auch nicht einmal nach ihrer biblischen Reihenfolge[5]; nur am Freitag und am Sonntag wurde auf die Überlieferung, bzw. das Thema des Tages deutlich Rücksicht genommen. Im übrigen scheint vor allem der Gesichtspunkt maßgebend gewesen zu sein, daß die längeren Psalmen der Matutin zugewiesen wurden. Dabei wurde bestimmt, daß die Ordnung der Psalmen durch kein Fest unterbrochen werden sollte, nicht einmal durch das Weihnachtsfest.

Ebenso tiefgreifend war die Neuordnung zugunsten der Heiligen Schrift bezüglich der Lesungen. Jedes Offizium umfaßte in der Matutin nach den drei Psalmen nur drei Lesungen, die aber bedeutend umfangreicher waren als im bisherigen Brevier. Die erste war aus dem Alten Testament genommen, die zweite und oft auch die dritte (wenn nämlich nicht wie in der Fastenzeit eine Väterhomilie oder wie an Heiligenfesten das Leben des Tagesheiligen zu lesen war) aus dem Neuen Testament. Es war vorgesehen, daß das ganze Neue Testament, nur einige Abschnitte der Apokalypse ausgenommen, gelesen wurde; aus dem Alten Testament wurde die Genesis und das erste Buch der Könige vollständig gelesen, aus den übrigen Büchern eine Auswahl. Ausgiebig wurden die Weisheitsbücher herangezogen. In der Verteilung der alttestamentlichen Schriftlesung auf das kirchliche Jahr hielt sich Quiñonez ungefähr an die Überlieferung: im Advent Propheten, von Septuagesima an die Genesis, die vom Passionssonntag an unterbrochen und nach Ostern fortgesetzt wird; im Herbst Königsbücher.

Ein kühnerer Schritt war die Vereinfachung des Aufbaues der Horen. Das Brevier des Kardinals war für Weltpriester bestimmt, die es nicht im Chor, sondern privatim beten würden[6]. Da zog nun Quiñonez auch die Konsequenzen aus dieser Voraussetzung. Er ließ so gut wie alles weg, was erst der Ausgestaltung des Offiziums zum Chorgebet angehörte. Es fielen also fort die Responsorien, die meisten Antiphonen, es entfiel die Absolutio nach dem Pater noster

[4] W. Legg II, 108. 111. Auch Dominicus Soto und Johannes de Arze verlangen die Beibehaltung des Mariánums; ebd. 132f. 143f.

[5] In dem 1731 erschienenen neugallikanischen Brevier von Langres, das auf Quiñonez aufbaute, wurde die biblische Reihenfolge der Psalmen wieder hergestellt; W. Legg II, 39.

[6] Das war im Breve Pauls III. angedeutet: *omnibus et singulis clericis ac presbyteris duntaxat saecularibus* ist dieses Brevier zugedacht; W. Legg I, S. XXX. Immerhin sieht Quiñonez den Fall vor, daß zwei oder auch mehrere zusammen beten; er gibt dafür die entsprechenden Anweisungen beim Confiteor, das er am Beginn der Matutin beten läßt, und beim Invitatorium, das nur am Anfang vor dem Psalm gesprochen, gegebenenfalls aber von den Mitbetenden einmal sofort und einmal am Ende des ganzen Psalms wiederholt werden sollte. W. Legg I, 32f.

der Matutin. Auch die Capitula der einzelnen Horen, die ja fast nur mehr das Symbol einer Lesung waren, ließ er fallen. Sogar die Preces sind aufgegeben.

Auf die drei Psalmen (an die in Laudes, Vesper und Komplet noch das überlieferte neutestamentliche Canticum angeschlossen wird: Benedictus, Magnificat, Nunc dimittis) folgt also sofort, nur mit *Domine exaudi* eingeleitet, die Oration. Andererseits werden in Laudes und Vesper, außer an Festtagen, täglich zwei Kommemorationen mit Antiphon, Versikel und Kollekte an die Tagesoration angefügt; worauf mit *Benedicamus Domino* und *Fidelium animae* geschlossen wird. Am Beginn einer jeden Hore stehen Pater und Ave, und darauf, wie herkömmlich, (*Domine labia* und) *Deus in adiutorium*. Auch der Hymnus ist beibehalten; aber er steht nicht nur in den Kleinen Horen und in der Matutin vor den Psalmen, sondern auch in der Vesper und in der Komplet, ein Brauch, den übrigens auch die Mailänder Liturgie kennt. In den Laudes fehlt der Hymnus, weil diese mit der Matutin zusammen als eine einzige Hore betrachtet werden[7].

Wesentlich vereinfacht ist auch das Kalendarium. Vor Pius V. war der Grundsatz unbekannt, daß das Brevier mit dem Missale genau übereinstimmen müsse. So hatte Quiñonez auch hier freie Hand, und er hat sich die Freiheit zunutze gemacht. Die Oktaven wurden stark vermindert; in der ersten Rezension von 1535 waren sie auf die höchsten Festtage eingeschränkt gewesen und hatten überdies das betreffende Tagesoffizium nur wenig beeinflußt. In der zweiten Rezension von 1536 sind sie etwas vermehrt[8]. Es sind vorwiegend Heilige der Frühzeit, die beibehalten werden; aus dem Mittelalter sind nur wenige Namen aufgenommen, in der zweiten Rezension etwas mehr als in der ersten[9]. In den zugehörigen Lesungen sah Quiñonez auf guten Stil und nach Möglichkeit auf historische Zuverlässigkeit; die Papstviten übernahm er aus der Darstellung des Humanisten Platina.

Wie ersichtlich, bot das neue Brevier manche Angriffsflächen; es enthielt Lösungen, die auch heute niemand würde decken wollen. Dazu gehört das unbedingte Festhalten am Grundsatz der 150 Psalmen als Leistung jeder Woche, die keine Ausnahme duldete, mochten auch Fronleichnam oder Allerheiligen oder Weihnachten einfallen.

Ebenso war das Lesesystem, das in der alttestamentlichen Lesung nach dem Ostersonntag unbekümmert mit Gen 25, 19ff weiterfuhr, ohne Zweifel zu starr. Auch daß für die Komplet nicht irgendwelche Psalmen, sondern solche, die sich für ein Abendgebet eigneten, zu wählen gewesen wären, war eine begründete Einwendung. Doch hätten solche Mängel, ohne ein Prinzip zu verleugnen, leicht behoben werden können. Es waren Schönheitsfehler, die kaum ins Gewicht fielen.

Das Brevier wurde denn auch, wie seine Verbreitung zeigt, in weiten Kreisen begeistert aufgenommen, zunächst von denjenigen, für die es bestimmt war. Es war für den Klerus bestimmt, der durch Seelsorge oder Studium in Anspruch genommen war. In solcher Verwendung wird es z. B., trotz verschiedener Vorbehalte, lobend anerkannt von dem berühmten Kanonisten Martin de Azpilcueta, genannt Navarrus († 1586)[10]. Innerhalb der Gesellschaft Jesu wird es

[7] W. Legg I, 37.
[8] Vgl. W. Legg II, 35.
[9] Ebd. II, 33.
[10] M. de Azpilcueta, Commentarius de oratione, horis canonicis atque aliis divinis officiis. Die an verschiedenen Stellen dieses Werkes (c. 3. 10. 11. 18. 20) eingefügten Äußerungen zum neuen Brevier sind abgedruckt bei W. Legg II, 122–130. In der mir vorliegenden Ausgabe von Azpilcueta, Opp. omnia IV, Venedig 1702: S. 22f. 86. 96. 151f. 214–217. Diese wie auch die von W. Legg zitierte Ausgabe von 1597 enthielt gegenüber der ursprünglichen von 1560 (oder früher) schon verschiedene Zusätze im Sinne des Breviers Pius' V.

als das Brevier erwähnt, dessen man sich gewöhnlich (*ordinarie*) bediene[11]. 1546 erhielt der hl. Ignatius von Paul III. für die Mitglieder seines Ordens ein allgemeines Privileg zur Benützung dieses Breviers[12]. Petrus Canisius bewarb sich, wie er 1550 aus Ingolstadt an Ignatius schreibt, für mehrere Geistliche beim Legaten um Erlaubnis zum Gebrauch desselben[13]; 1561 erhielt er von General Lainez allgemein die Vollmacht, seinen Gebrauch zu gestatten[14]. Franz Xaver, der selber das alte Brevier vorzug, hatte sich schon 1540 von Lissabon aus für sechs Kleriker um die Erlaubnis zum Gebrauch des neuen und für sich selbst um die Vollmacht beworben, dieselbe Erlaubnis sechs nach Indien Mitreisenden geben zu dürfen[15].

Aber das neue Brevier griff bald über den Bereich der Einzelbeter hinaus. Die Erlaubnis, es zu gebrauchen, die zuerst nur durch die päpstliche Signatura gegeben wurde, konnte bald auch durch Nuntien und Legaten erteilt werden und war schließlich, wie die eben genannten Beispiele zeigen, noch leichter zu haben. Einige spanische Diözesen gingen schlechthin zu diesem Brevier über oder bildeten ihr Brevier nach dem Muster des Kreuzbreviers um[16]. Das neue Brevier wurde auf solche Weise auch in den Chor der Kathedralen eingeführt.

Das rief begreiflicherweise auch eine scharfe Gegnerschaft auf den Plan. Zum Sprachrohr dieser Gegnerschaft machte sich der spanische Konzilstheologe Johannes de Arze, Kanoniker der Diözese Palencia, der im Jahre 1551 beim Konzil von Trient eine umfangreiche Denkschrift in 18 Kapiteln einreichte: *De novo Breviario Romano tollendo consultatio*[17]. Dieses Memorandum läßt am neuen Brevier kein gutes Haar; mit Berufung auf sein *officium Consultoris* (138) — der Verfasser war Abgesandter Karls V. — fordert de Arze schlechthin die Abschaffung durch dieselbe Autorität, durch die es eingeführt worden war. Die darin zugrunde gelegte Ordnung der drei Psalmen ist nach dem Verfasser (abgesehen von Ostern und Pfingsten) nicht nur schon von Gregor VII. verurteilt worden, sondern widerspricht apostolischer Überlieferung (c. 1); an der hergebrachten Ordnung der Psalmen und Nokturnen darf nicht gerüttelt werden (c. 2). Zumal in diesem neuerungssüchtigen Jahrhundert darf nichts geändert werden (c. 3). Im neuen Brevier wird die Ehre der Gottesmutter und die Hilfe für die Verstorbenen ungerechterweise verkürzt (c. 4f). Dieses Brevier ist mehr Schriftlesung als Gebet (c. 5). Die Beschäftigung mit der Schrift hat die Kirche ihren bevorzugten Dienern (*potioribus ministris*) überlassen, dagegen den *rudiores clerici* hat sie das Amt des Psalllierens übertragen; ihre Aufgabe sei sehr verschieden vom Amte jener (*ab officio doctorum, interpretum, et magistrorum*). Für den *idiota clericus, qui nihil interdum praeter latinam grammaticam novit*, für das *vulgus clericorum*, ist das wahllose Bibellesen nur schädlich (c. 6), insbesondere auch das viele Lesen der Paulusbriefe ist für sie wertlos. Die richtige Ordnung findet sich im bisherigen Brevier (c. 7). Das neue Brevier führt zum Verfall des Chorgebetes, in dem sich die Jungen schon heute nicht mehr zurecht-

[11] Responsio P. Manaraei ad P. Lancicii postulata 23 (Monumenta Ignatiana IV, 1, Madrid 1904, 518); W. Legg II, 23f.

[12] O. Braunsberger, B. Petri Canisii Epistolae et Acta (1896ff) I, 196 Anm. 2.

[13] Ebd. I, 346.

[14] Ebd. III, 70; vgl. II, 702. — Dagegen wird der Gebrauch des neuen Breviers für ein vom Kaiser geplantes Kanonikerstift in Innsbruck, entsprechend dem Vorschlag der Jesuiten, vom Kaiser ausdrücklich ausgeschlossen, da die Kanoniker ja zum Chor verpflichtet sein sollten; ebd. II, 881.

[15] G. Schurhammer-J. Wicki, Epistolae s. Francisci Xaverii I, Rom 1944, 68; vgl. ebd. 143. — W. Legg II, 21.

[16] W. Legg II, 72ff.

[17] Sie ist herausgegeben bei W. Legg II, 134—212; dazu die Anmerkungen S. 276—282. Über Johannes de Arze vgl. die Angaben bei C. Gutierrez, Españoles en Trento, Valladolid 1951, 574—581.

finden; es ruft Unfrieden hervor und Ärgernis beim Volk (c. 8)[18]. Da sein Gebrauch nicht nur den Vielbeschäftigten, sondern jedermann gestattet wird, befördert es den Müßiggang und entfremdet dem kirchlichen Beten (c. 9). Die Auflehnung gegen die kirchliche Ordnung der Vigilien und der Psalmodie hat ihren Ursprung bei den Häretikern, angefangen von Vigilantius bis herab auf Luther (c. 10). Heute ergreift sie schon die Domkapitel und schlägt auf die Missalien über (c. 11).

Das überlieferte Offizium ist nach de Arze, aufs Ganze gesehen (drei Nokturnen, Zahl der Lesungen und der Psalmen u. a.), göttlichen Rechts oder doch in göttlichem Rechte gründend. Für die drei Nokturnen wird das biblisch zu beweisen gesucht, u. a. aus (einer Vulgata-Lesart bei) Esdr 9, 3[19]. Zusammen mit den Laudes bilden sie die vier Nachtwachen der Schrift (c. 12). Die Antiphonen habe Ignatius von Antiochien durch Engelsoffenbarung empfangen; ähnliches gelte von der übrigen Ordnung (c. 13). Ein Abweichen von der Überlieferung ist in der Kirche immer verpönt gewesen (c. 14) und darf auch hier nicht geduldet werden; das Volk nimmt Anstoß daran, daß der Klerus seine Einkünfte erhöht und seine Leistungen vermindert (c. 15). Wenn Mißstände am bisherigen Brevier zu beseitigen sind, so muß das auf andere Weise geschehen (c. 16). Der Geist der Neuerung darf nicht geduldet werden (c. 17).

Dann werden noch die angeblichen Vorteile zerpflückt, die das neue Brevier bringen soll, auch die Verbesserung der Heiligenleben wird nicht anerkannt, wobei u. a. in der Lesung des 22. Juli die Bemerkung als schwerer Verstoß gerügt wird, daß unter der hl. Magdalena vielleicht drei Frauen zu unterscheiden wären (c. 18). Schließlich werden die Väter des Konzils unter Hinweis auf das göttliche Gericht beschworen, das Übel mit der Wurzel auszurotten.

Man darf wohl annehmen, daß die Väter des Konzils nicht gerade jedes Wort dieser *consultatio* — von der man gesagt hat, daß sie eher eine *declamatio* hätte heißen sollen — als bare Münze genommen haben. Aber sie muß die Stimmung des Konzils, das sich in einer früheren Phase dem Brevier des Kardinals eher gewogen gezeigt hatte[20], und damit die Stimmung der maßgebenden Stellen doch stark beeinflußt haben. Das Konzil selbst hat zwar keine Entscheidung in der Sache gefällt, sondern bekanntlich nur bestimmt, daß die Akten betreffend die Reform von Missale und Brevier dem Papst übergeben werden sollen[21]. Doch lag der Entwurf eines Kanons, der das Kreuzbrevier hätte aus der Welt schaffen sollen, in drei Fassungen bereit[22]. Danach wären alle Neuerungen, die seit 50 Jahren (erste Fassung; zweite und dritte Fassung: seit 30 Jahren) vorgenommen wurden, rückgängig zu machen, soweit nicht der Apostolische Stuhl oder ein Provinzialkonzil anders bestimmen würde. Alle Kleriker, die einer bestimmten Kirche zugehören, hätten sich an ihr Offizium zu halten. In der zweiten und dritten Fassung wird insbesondere das Breviersystem mit nur drei Psalmen und drei Lesungen getroffen.

---

[18] Hier erwähnt de Arze auch den Fall von Saragossa, der bei den Autoren eine gewisse Berühmtheit erlangt hat; er kommt darauf zurück in c. 15: *Dissidium Caesaraugustanum inter clerum et populum occasione diminuti officii, quod vocant Tenebrarum, noverunt Hispani omnes, et quam infremuerit populus in clerum, et eo relicto confugerint omnes ad Monachos;* W. Legg II, 186; vgl. 156. Ein Hinweis darauf auch bei Dominicus Soto, ebd. 131.

[19] Es handelt sich um eine Lesart (*quater in die et quater in nocte*), die seit dem 8. Jahrhundert in manchen Vulgatahandschriften stand; s. Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam Versionem ad Codicum fidem: Libri Ezrae, Tobiae, Judith (Rom 1950) 115.

[20] Vgl. eine Äußerung auf dem Konzil im Jahre 1546; Concilium Tridentinum ed. Goerres. I, 504 (= V, 25); W. Legg II, 22.

[21] Sessio XXV. (Schlußsitzung von 4. XII. 1563).

[22] W. Legg II, 213–215.

Es ist zwar keiner dieser Entwürfe zum Beschluß erhoben worden, aber mit dem Römischen Brevier, das 1568 von Pius V. vorgeschrieben wurde, hat ihr Anliegen seine Erfüllung gefunden, und zwar ohne die Maßgabe einer möglichen Abänderung durch ein Provinzialkonzil. In der Einführungsbulle ‚Quod a nobis', die heute noch jedem Brevier vorgedruckt ist, wird gleich in den ersten Sätzen unter den Übelständen, die zu beseitigen sind, das Brevier des Kardinals Quiñonez genannt. Dieses und jedes andere Brevier, für das nicht eine 200jährige Überlieferung nachgewiesen werden kann, wird als abgeschafft erklärt.

Die Annahme liegt nahe, daß das Memorandum des Johannes de Arze hier eingewirkt hat[23]. Wenn Bäumer der Meinung ist, daß das Gutachten von de Arze entscheidend war für die Väter des Konzils[24], so dürfte das ebenso für die endgültige Lösung gelten, die die Frage durch Pius V. gefunden hat[25]. Und unter den damaligen Zeitverhältnissen mußte verschiedenen Argumenten, die der spanische Konzilstheologe in die Waagschale warf, tatsächlich ein beträchtliches Gewicht zuerkannt werden. So sehr die Zeit nach Reformen schrie, so wenig war sie angesichts der weiterwuchernden Häresie geeignet für gewagte Experimente, insbesondere für Maßnahmen, die Uneinigkeit in den Klerus und Störung in den Gottesdienst bringen konnten. Die Gestattung eines Kurzbreviers in der Art desjenigen von Quiñonez konnte damals tatsächlich eine solche Störung herbeiführen.

In allen Kathedralen, in unzähligen Stiftskirchen und vielfach auch in den Pfarrkirchen wurde das Offizium damals noch im Chor gebetet. Es nahm jeden Tag mehrere Stunden in Anspruch. Der Gedanke, ein solches gekürztes Brevier, mit dem vielbeschäftigte Kleriker ihre Gebetspflicht erfüllten, in den Chor zu verpflanzen, mochte für bequemere Kanoniker verlockend sein. Der Übernahme stand in einer Zeit, da die Dom- und Stiftskapitel noch an eine weitgehende liturgische Autonomie gewöhnt waren, auch kein großes Hindernis entgegen. Dann aber war der Streit zwischen alter Observanz und neuem Brauch schon da.

Andererseits war in einer Zeit, in der für einen Großteil der Kapitularen das Chorgebet die Hauptbeschäftigung war — bekanntlich hat erst die Säkularisation des Kirchengutes seit dem 18. Jahrhundert eine grundlegende Änderung gebracht — kein Grund, das Offizium zu verkürzen. Wenn also das Offizium für alle Kleriker dasselbe sein mußte, so mochte es sich empfehlen, im Ausmaße eine mittlere Linie festzulegen. Es konnte also genügen, die oben erwähnten Zusatzoffizien zu streichen, wie es Pius V. getan hat.

Einigen Eindruck mußte damals auch die historische Beweisführung zugunsten des altüberkommenen Offiziums machen, besonders wenn man das Prinzip anerkannte, das ja auch die Sorbonne in ihren Gutachten zugrunde gelegt hatte, daß Einrichtungen, die aus der alten Kirche stammen, nicht geändert werden dürfen. Dazu schien der Aufbau der Matutin aus drei Nokturnen als Regelfall zu gehören, wobei man allerdings übersah, daß dieser Fall noch im

[23] Die einleitenden Sätze der Bulle weisen auffällige Anklänge auf: Die Weise des Römischen Breviers sei durch Papst Gelasius und Gregor I. festgelegt und durch Gregor VII. wiederhergestellt worden (vgl. de Arze, c. 2. 13); verschiedene Bischöfe haben die römische Ordnung verlassen und haben neuartige Breviere geschaffen (vgl. ebd. c. 16). *Hinc illa tam multis in locis divini cultus perturbatio, hinc summa in Clero ignoratio caeremoniarum ac rituum ecclesiasticorum*, Mißstände, die nicht bleiben könnten *sine magna piorum offensione* (vgl. ebd. c. 8).

[24] S. Bäumer, Geschichte des Breviers, Freiburg 1895, 403.

[25] Vorher hatte schon Paul IV. in einem geheimen Konsistorium vom 8. VIII. 1558 das Brevier des Kardinals abgelehnt; Concilium Tridentinum ed. Goerres. II, 325. Diese Entscheidung des Papstes war allerdings schon in seiner persönlichen Auffassung begründet; s. W. Legg II, 12ff. 26. Sein Nachfolger Pius IV. erteilte wieder Erlaubnisse zum Gebrauch des Breviers; ebd. II, 26.

sechsten Jahrhundert nur für den Sonntag vorgesehen war[26]. Aber schon Gregor VII. hatte, wie man immer wieder zitierte[27], die altüberlieferte Psalmenordnung gegen Neuerungsversuche verteidigt, indem er ein Offizium mit nur drei Psalmen und drei Lesungen in der Matutin verworfen hatte[28]. Ebenso durfte auf die Antiphonen nicht verzichtet werden, wenn schon Ignatius von Antiochien darüber durch Engelsmund belehrt worden war, wobei man wiederum übersah, daß das betreffende Zeugnis erst dem fünften Jahrhundert angehörte und überdies nicht die Antiphonen in unserem Sinne, sondern das antiphonische, zweichörige Singen meinte[29].

Dafür, daß die Capitula in den einzelnen Horen nicht fehlen durften, wies man auf einen Kanon der Synode von Agde vom Jahre 506 hin, der freilich bei näherem Zusehen wiederum nicht die Kurzlesungen dieser Horen meinte, sondern die *capitella de psalmis*, nämlich die im Wechselgebet zu sprechenden Versikel, die aus den Psalmen ausgewählt waren[30]. Doch hätte man sich hier tatsächlich auf das christliche Altertum berufen können, auf den altmonastischen Brauch der auswendig gesprochenen Kurzlesungen, wie er, allerdings unter anderem Namen, in der Regula des hl. Benedikt[31] und in der ältesten Mönchsliteratur bezeugt ist[32].

Aus dem Gesagten ist ersichtlich, daß alle diese Argumente nur durch die Zeitumstände und durch die mangelnde Kenntnis der Geschichte einiges Gewicht erhielten — eines vielleicht ausgenommen. Ein Bedenken nämlich, das auch heute noch gegen einen Brevierentwurf in der Art von Quiñonez geltend gemacht werden könnte, ist dasjenige, das auch Dominicus Soto betont hat, der ebenfalls als Konzilstheologe in Trient war[33]. Er macht gegen das Brevier des Kardinals geltend: *quod finis orandi non est Psalmos addiscere, aut sacrarum Scripturarum studium, ut illic habetur, sed laudes Deo dicere precesque fundere.*

Wenn man auch dem Kardinal zubilligen muß, daß es ihm nicht um das Studium der Bibel zu tun war, so bleibt doch bestehen, daß er die ungestörte Verwertung des gesamten Psalteriums und eine ausgedehnte Schriftlesung angestrebt hat[34]. Ohne Zweifel ist das Lob Gottes und das Gebet für die ganze Kirche die erste Aufgabe des Offiziums. Wenn man aber daraus folgert, daß die Lesung zurücktreten soll, müßte man auch die Folgerung ziehen, daß nicht sosehr die vollständige Reihe der Psalmen im Offizium angestrebt werden muß als

---

[26] Vgl. J. A. Jungmann, Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie I. Die Entstehung der Matutin: ZkTh 72 (1950) 75f.

[27] Außer de Arze (an mehreren Stellen) auch D. Soto (W. Legg II, 132).

[28] G. Morin, Etudes, textes, découvertes I, Maredsous 1913, 459f. — Wie der Papst klagt, hat sich dieser Brauch auch in Rom ausgebreitet, *maxime a tempore quo Teutonicis concessum est regimen nostrae Ecclesiae.* — Im 16. Jahrhundert war der Text bekannt aus dem Decretum Gratiani III, 5, 15 (Friedberg 1416).

[29] Die Legende wird zuerst berichtet von Socrates, Hist. eccl. VI, 8.

[30] F. Cabrol, Agde: DACL I, 876.

[31] c. 12: *ex corde*, c. 13: *memoriter*, c. 17: *lectio recitanda.* — Es scheint, daß man im 16. Jahrhundert das Capitulum nicht mehr als Lesung empfand, sondern es als schmückende Beigabe auffaßte, wie Antiphon und Responsorium.

[32] D. Gorce, La lectio divina des origines du cénobitisme à S. Benoît et Cassiodore I, Wépion 1925, 64. 68. 73f. 157f.

[33] W. Legg II, 131—133 bietet die einschlägigen Abschnitte aus dem Werk von D. Soto, De justitia et jure I, 5, 4 (aus der Ausgabe von Antwerpen 1568).

[34] Im übrigen bemängelt auch Soto (a. a. O.) die Beschränkung auf drei Psalmen und die zu geringe Berücksichtigung der Festzeiten; auch er betont die Gefahr des Übergreifens auf den Chor und die geschuldete Treue zur Überlieferung, zumal in der Zeit häretischer Bedrohung. Er tritt aber auch ein für die Beibehaltung des täglichen Marianischen Offiziums und des Totenoffiziums.

vielmehr eine Auswahl von solchen Psalmen, die vom Beter anbetend und fürbittend vollzogen werden können, es sei denn, daß man am Prinzip festhalten will, das offenbar dem älteren Mönchtum vorgeschwebt hat, wenn es sogar das tägliche Sprechen des ganzen Psalters mit der gegebenen Reihenfolge der Psalmen als ein Gebetsideal betrachtete, das Prinzip nämlich: Alle Psalmen sind, wie sie in der Bibel stehen, heiliges Wort Gottes; darum muß ihr Sprechen Gott immer wohlgefällig sein, auch unabhängig vom Verständnis des Textes[35], ein Prinzip, das heute vielleicht nur wenige Verteidiger finden würde. Unter dem genannten Gesichtspunkt des Gotteslobes würden im Festtagsoffizium übrigens auch die überlieferten Beigaben, wie Antiphonen und Responsorien, die dem Gotteslob seine besondere heilgeschichtliche Färbung geben, Anspruch auf Beibehaltung haben. Andererseits müßte, wenn man den Gebetscharakter betonen will, größeres Gewicht gelegt werden auf die Preces, die ja zusammen mit der abschließenden Oration die eigentliche Fürbitte für alle Anliegen der Christenheit enthalten und die erst durch das Überhandnehmen der Heiligenfeste aus dem täglichen Gebrauch fast ganz verdrängt worden sind[36].

Aber diese Frage nach dem rechten Verhältnis von Gebet und Lesung im Brevier kann nicht entschieden werden, wenn nicht vorher eine weitere Frage gestellt und entschieden wird, die Frage nämlich, ob vom Kleriker im täglichen Offizium in erster Linie die Erledigung eines bestimmten Gebetspensums verlangt wird, das im Namen der Kirche erfüllt werden soll[37], also eines Pensums von Gebetsworten, die, wenn recht vollzogen, gewiß auch mehr oder weniger in sein Inneres dringen werden, oder ob das Offizium in erster Linie vielmehr Nahrung sein soll, durch die er sein geistliches Leben aufrecht erhält. Bei letzterer Annahme wird die Schriftlesung, oder allgemeiner: die geistliche Lesung, neben dem eigentlichen Gebet erhöhte Bedeutung gewinnen.

Schließlich vermag gerade hier wieder die geschichtliche Besinnung einiges Licht zu verbreiten. Bis ins hohe Mittelalter ist der geistlichen Lesung innerhalb des Offiziums eine ungleich höhere Bedeutung zuerkannt worden als dies seither der Fall ist. Noch in den Klöstern der Cluniazenser Richtung wurde darauf gesehen, daß im Offizium alljährlich nicht nur wie bei Quiñonez das Neue Testament und eine Auswahl aus dem Alten, sondern die ganze Heilige Schrift gelesen wurde. Dazu kam noch ein erhebliches Ausmaß von Lesungen aus der geistlichen Literatur, die damals zur Verfügung stand, oder richtiger: die in

[35] Vgl. dazu die einfühlenden Bemerkungen über das Psalmenbeten der altchristlichen Aszeten, mit denen H. Thurston S. J. seine Studie über den Rosenkranz als marianischen Psalter beginnt: They chanted the psalms not because they liked to say them, but because they thaught that God liked to hear them, and had put them there to be said. The Month 96 (1900) 407.

[36] Auch das Dekret der Ritenkongregation vom 23. III. 1955: AAS 47 (1955) 218–224, hat im Bestreben, Kürzungen zu erreichen, eine weitere Einschränkung der Preces vorgesehen (223). Vgl. zur geschichtlichen Beleuchtung und zur Bewertung dieses Bestandteiles des Offiziums B. Fischer, Litania ad Laudes et Vesperas: Liturg. Jahrbuch 1 (1951) 55–74, bes. 56ff.

[37] Der Gedanke, daß der Beter im Offizium nicht nur für die Kirche, sondern *nomine Ecclesiae* bete (vgl. CIC can. 1256), ist irgendwie vorbereitet in der Schrift von Petrus Damiani, Dominus vobiscum (PL 145, 221–252), der zu erweisen sucht, daß auch der Eremit in seinem einsamen Beten den Gruß des Priesters *Dominus vobiscum* gebrauchen kann, weil er die Einheit der Kirche darstelle. Für den Zeitpunkt, zu dem sich der Gedanke durchsetzt, dürfte ein Fingerzeig darin liegen, daß in der Consecratio Virginum erstmalig im römischen Pontifikale von 1497 der gottgeweihten Jungfrau vom Bischof das Brevier mit den Worten überreicht wird: *Accipe potestatem legendi Officium et incipiendi Horas in Ecclesia;* R. Metz, La consécration des Vierges, Paris 1954, 333; vgl. 454. Wie Metz anmerkt, ist die Formel derjenigen nachgebildet, mit der dem Diakon die Lesung des Evangeliums anvertraut wird.

der Bibliothek des Klosters oder des Stiftes vorhanden war: Schriftkommentare, Väterpredigten, Martyriumsberichte, Heiligenleben[38]. Solange jedes Buch mit der Hand geschrieben werden mußte und Bücher zu den Kostbarkeiten gehörten, war es das Nächstliegende, die Lesung als Vorlesung in das gemeinsame Chorgebet zu verlegen. Als sich seit dem 11./12. Jahrhundert das private Stundengebet des Einzelnen mehr und mehr vom Chorgebet ablöste und das Brevier ausgebildet wurde, das in einem mäßigen Band umfassen mußte, was die vielen Chorbücher enthielten, mußte begreiflicherweise vor allem der Umfang der Lesungen beschränkt werden.

Es ist bezeichnend, daß dieses Brevier der Privatbeter schon bald, wenigstens was die Lesungen betraf, die Chorbücher verdrängte, so sehr, daß im 16. Jahrhundert der Versuch des Quiñonez, der Schriftlesung wieder ein größeres Gewicht zu geben, als Verstoß gegen eine geheiligte Überlieferung betrachtet werden konnte. Andererseits war es folgerichtig, wenn nun auch die geistliche Lesung außerhalb des Offiziums, die in den Klöstern schon immer geübt worden war[39], und die in der Zeit des Buchdruckes nun auch dem Geistlichen außerhalb des Klosters ohne weiteres zugemutet werden konnte, gelegentlich betont wurde[40].

Die geradlinige Folgerung würde also in der Zeit der gedruckten Bücher und der Literaturen in den Nationalsprachen darin bestehen, daß das Brevier außerhalb des Chores von den Lesungen — vielleicht bis auf einen symbolischen Rest wie in den Capitula der Horen — völlig entlastet würde und dafür neben einer bestimmten Ordnung der Schriftlesung in den einzelnen Nationen ein bischöflich approbierter Kanon breviergiltiger geistlicher Literatur festgelegt und jeweils ergänzt würde[41], wobei es unter dem genannten Gesichtspunkt kein Nachteil wäre, wenn nicht alle dasselbe läsen.

Das Brevier des Quiñonez ist nach 1568 nicht völlig untergegangen. Die verbesserten Heiligenbiographien sind — sei es aus Quiñonez, sei es aus den von ihm benützten Quellen[42] — auch in das Brevier Pius' V. übergegangen. Ein Großteil der von Quiñonez getroffenen Änderungen lebt im englischen Prayer Book bis heute fort[43]. Auch die neugallikanischen Breviere des 18./19. Jahrhunderts sind von Quiñonez beeinflußt[44]; außerdem lebte das Brevier des Kardinals als Laienbrevier[45] und als Brevier für nichtklerikale Ordensgemein-

[38] J. A. Jungmann, Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie III. Der Umfang der Lesungen im Offizium: ZkTh 72 (1950) 226—234.

[39] U. Berlière, L'ascèse benedictine, Paris 1927, 169—185.

[40] So von M. de Azpilcueta, De oratione (oben Anm. 10) c. 20, n. 210 (Opp. IV, 216; W. Legg II, 127). Er ist der Meinung, Geistlichen, die, ohne allzusehr beschäftigt zu sein, die Erlaubnis für das verkürzte Brevier des Kardinals erhielten, sollte eine zusätzliche Verpflichtung auferlegt werden, etwa entsprechend den einzelnen Horen etwas zu hören oder zu lesen *ex Sacra Scriptura vel alia materia spirituali aliqua*. — Mit eindringlichen Worten empfiehlt dem Priester die geistliche Lesung Pius X., Exhortatio ad Clerum catholicum: Acta S. Sedis 41 (1908) 569—571.

[41] In gleicher Bewertung könnte offenbar auch eine Betrachtung von gewisser Dauer angesetzt werden. — Ein Unterschied zwischen Chor und Einzelbeter ist auch in der bisherigen Ordnung schon zugelassen in der Behandlung des Martyrologiums und der Marianischen Antiphonen als Horenschluß.

[42] W. Legg II, 68f neigt zur zweiten Annahme.

[43] W. Legg II, 75—79.

[44] Ebd. 83.

[45] Als solches hatte es u. a. Azpilcueta empfohlen, a. a. O. c. 18, n. 51 (Opp. IV, 152). — Das Brevier, das sich J. B. Colbert, der bekannte französische Minister Ludwigs XIV., um 1675 drucken ließ, ist entgegen einer oft wiederholten Angabe nur in den Grundlinien des Aufbaues und in wenigen Einzelheiten mit demjenigen von Quiñonez verwandt. Es ist neu herausgegeben von T. R. Gambier-Parry (H. Bradshaw Society, vol. 43/44), London 1912/13. Über die Beziehungen zu Quiñonez s. I, S. VIIIf.

schaften fort[46]. Als es sich in der Kölner Erzdiözese nach 1821 um die Erneuerung des Eigenbreviers der Diözese handelte, wurde u. a. auch vorgeschlagen, das Brevier des Quiñonez einzuführen, wobei man allerdings unsicher war, ob man die römische Zustimmung erhalten würde[47]. Auch für die Trierer Diözese, die ebenfalls ihr Eigenbrevier bis dahin hatte beibehalten können, wurde noch 1864 von Dompropst M. Schu ein Brevierentwurf vorgelegt, der an Quiñonez orientiert war[48].

Die Idee eines für den Einzelbeter (und allenfalls für den pfarrlichen Gottesdienst) bestimmten Breviers, ganz in der Weise von Kardinal Quiñonez, wurde im 18. Jahrhundert von einem anderen Mitglied des Heiligen Kollegiums vertreten, von Kardinal J. M. Tommasi († 1713), der als Seliger verehrt wird[49]. Tommasi, der Kenner der Liturgiegeschichte, konnte sich für sein Projekt, das neben den Psalmen die Schriftlesung betonte, auf Antiphonen und Responsorien verzichtete und das Pater noster als Schlußgebet der Horen vorschlug, entschieden mit mehr Recht auf die *pristina norma* berufen als es die Kritiker des Quiñonez hatten tun können[50]. Freilich eine Reform, die nicht nur den von Grund auf geänderten Verhältnissen des Klerus entspräche — der wahrhaftig nicht mehr vom Müßiggang bedroht ist und sich in seiner Bildung von demjenigen erheblich unterscheidet, den de Arze vor Augen hatte — sondern auch auf ein volles Verständnis des historisch Gewordenen aufbaute, ist beim heutigen Stand der einschlägigen Studien noch kaum möglich. Der fundamentale Unterschied zwischen klösterlichem und kathedral-pfarrlichem Offizium beginnt sich in unserem Bewußtsein erst durchzusetzen; über den Ursprung der Matutin besteht noch keine Klarheit. Auch ist der Ausgleich zwischen Geschichte und Zeitbedürfnis sicher nicht in einem einzigen Anlauf zu gewinnen.

In den verschiedenen Erörterungen über eine mögliche Brevierreform, die in den letzten Jahren, von Rom aus ermutigt, stattgefunden haben[51], dürften die Stimmen besondere Beachtung verdienen, die eine gründliche Reform zwar als dringend anerkennen, aber auch betonen, daß unsere Zeit noch nicht das endgültige Werk würde schaffen können[52].

Inzwischen werden wir aber auch für den Anfang einer vorläufigen Reform dankbar sein, wie er im Dekret der Ritenkongregation vom 23. März 1955 sichtbar geworden ist.

---

[46] Für den weiblichen Zweig der Humiliaten wurde in Mailand noch 1751 eine Bearbeitung des Breviers von Quiñonez neu gedruckt; Bäumer 408.

[47] Bäumer 543.

[48] Ebd. 543f; W. Legg II, 81.

[49] J. M. Thomasius, De privato Ecclesiasticorum Breviario extra Chorum (Opp. ed. Vezzosi VII, Rom 1754, 62—68). Es scheint sich um ein Votum zu handeln, das für die Ritenkongregation bestimmt war. — Vgl. W. Legg II, 83f. Vgl. auch die kommentierte Sonderausgabe der Schrift von J. W. Legg, The reformed Breviary of Cardinal Tommasi (The Church Historical Society 80). London 1904; darin S. 45—59 bemerkenswert die tabellarische Übersicht über die Psalmenverteilung in 15 neugallikanischen Brevieren von 1679—1750.

[50] Auf das Ideal des Altertums hatte sich andererseits nicht nur Quiñonez selbst in der Vorrede seines Werkes berufen. Auch Paul III. betont in seinem Breve die *veterum sanctorum Patrum Conciliorumque instituta* als Norm, die darin befolgt sei; W. Legg I, S. XXX; vgl. S. XXIII.

[51] Vgl. u. a. B. Fischer, Brevierreform: Trierer Theol. Zeitschrift 59 (1950) 14—26.

[52] P. Salmon, Presupposti storici di una riforma del Breviario: Eph. liturg. 63 (1949) 412—418; P. M. Gy, Projets de reforme du Bréviaire: La Maison-Dieu 21 (1950) 110—127; vgl. seine Bemerkungen zum Buche von J. M. Hanssens, Nature et genèse de l'office des Matines (Rom 1952), in der Revue des Sciences phil. et théol. 38 (1954) 597f; ebenso diejenigen von A. G. Martimort zum Dekret vom 23. März 1955, „La réforme des rubriques": La Maison-Dieu 42 (1955) 5—28, bes. 13. 27f.

REZENSIONEN

Johannes Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Bd. I/1: Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik. 8° (XXVII u. 351 S.). Freiburg i. Br. 1955, Herder. DM 21.—.

Es ist nicht leicht, über dieses auf vorzüglicher Quellen- und Literaturkenntnis fußende Werk ein abschließendes, objektives Urteil zu fällen, weil es in vielen Punkten Ideen Odo Casels wiedererstehen läßt, die in der theologischen Welt bei Fachleuten auf Widerspruch und auf Aufnahme gestoßen sind. Auf alle Fälle bleibt es ein Verdienst des Verf., einen groß angelegten Klärungsversuch unternommen zu haben. Als Thema dieses Bandes wird die Aktualpräsenz Christi in der Eucharistie behandelt, d. h. es wird der Frage nachgegangen, wie der vorephesinische Glaube das einstige Heilstun Christi in seinem gegenwärtigen eucharistischen Heilstun zur Gegenwart kommen läßt. Als Quellen dienen Schrift und Liturgie und vor allem die Kirchenväter der vorephesinischen Zeit.

Das Werk ist in vier Kapitel gegliedert. Das erste enthält eine exegetische Untersuchung, die den liturgischen Charakter der Einsetzungsberichte sicherstellen, dann zum ältesten Bericht und von da aus zum Wortlaut im Munde Jesu vorstoßen möchte. Daß ein solches Unternehmen viel Hypothetisches verwerten und mitschleppen muß, liegt in der Natur der Sache begründet. Daß dem Nicht-Exegeten manches nicht nur einfachhin als hypothetisch, sondern beinahe als fadenscheinig vorkommt, wird wohl auch Verständnis finden. Die Deutung der Begriffe *baśar* (Fleisch) und *dam* (Blut) jeweils als Person scheint doch ein wenig weit hergeholt und nicht dem schlichten Sinn der Einsetzungsworte zu entsprechen. Der Verf. folgt zu sehr der protestantischen Exegese, die doch vielleicht nicht solch eine voraussetzungsfreie Wissenschaft ist, wie manche katholische Gelehrte anzunehmen scheinen. — Im 2. Kapitel wird dargelegt, daß nach Schrift und vorephesinischem Glauben Christus als Veranstalter und Hoherpriester des eucharistischen Mahles zu gelten hat. Daher auch die Überschrift: Die Aktualpräsenz der Person Christi als des Kyrios und Hohenpriesters beim Abendmahl. Diesem Kapitel scheint eine gewisse Bedeutung zuzukommen bei der Entscheidung der Frage, welche Art der Oblation Christus im eucharistischen Opfer setzt. Wenn behauptet wird, daß es für eine aktuale Oblation überhaupt keinen Beweis gibt, dürfte das nicht mehr ganz zu recht bestehen. — Das 3. Kapitel spricht von der kommemorativen Aktualpräsenz des historischen Heilswerkes Christi. Als Ergebnis wird gebucht, daß der vorephesinische Glaube an einer kommemorativen Aktualpräsenz des gesamten Heilswerkes Christi festgehalten, ja die Eucharistie als Vorwegnahme der Parusie betrachtet hat. — Im Schlußkapitel wird die kommemorative Aktualpräsenz auf die Inkarnation ausgedehnt.

Das Gesamtergebnis läßt sich demnach in zwei Sätzen wiedergeben: 1. Das historische Heilstun Christi findet in der Eucharistie eine kommemorative, bzw. relativ-symbolische Gegenwart. In dieser Hinsicht zieht der Verf. einen Trennungsstrich gegenüber Odo Casel. 2. Das in der Eucharistie zur Gegenwart kommende Heilswerk Jesu bezieht sich nicht nur auf seinen Tod, sondern auf sein ganzes Heilstun, es umspannt nicht nur seine historische Existenz, sondern auch Inkarnation und Parusie. In diesem Punkt geht der Verf. eins mit Casel.

B. betont selbst, daß er die Aussagen jener Zeit zu „einem Gesamtbild der patristischen Abendmahlslehre nach Art eines Mosaiks" zusammengefügt habe (S. 343). Bei der Anfertigung eines Mosaiks bestehen aber immer zwei Gefahren: einmal die, daß man im vorhinein weiß, wie das herzustellende Bild aussehen muß, daß man deshalb in Texte Gedanken hineinliest, die der unbefangene Leser nicht so einfach zu entdecken vermag. Die zweite Gefahr liegt in der unbewußten Neigung, passende Mosaiksteinchen aufzuheben, nicht passende dagegen fallen

zu lassen. Es soll hier gar nicht behauptet werden, es sei der Verf. diesen Gefahren erlegen. Aber im Hinblick auf diese Gefahren sollen ein paar Fragen gestellt werden, die vielleicht hinfällig wären, wenn sich der Verf. klarer über den Begriff der relativ-symbolischen Gegenwart ausgesprochen hätte. Ich finde in einer Anmerkung (S. 145 Anm. 13) den Satz: „das Abendmahl aber ist innerlich auf die Darstellung des Todes Jesu hingeordnet und enthält auch wirklich, was es symbolisiert." Darf nun daraus geschlossen werden, daß nach Ansicht des Verf. die Eucharistie auch das übrige Heilstun Christi, Inkarnation und Parusie miteinbegriffen, auf dieselbe Weise gegenwärtig werden läßt wie den Tod Jesu? Bei der Lesung der beigebrachten patristischen Texte besteht kein Zweifel, daß der hier in der Eucharistie opfernde Christus der inkarnierte Sohn Gottes ist, daß es derselbe Christus ist, der Wohltaten spendend unter den Menschen wandelte, daß es derselbe ist, der auferstanden ist, der in der Verherrlichung lebt und dessen Parusie bevorsteht. Aber sagen die Texte der vorephesinischen Kirche eigentlich mehr? Ich konnte nicht den Eindruck gewinnen. Und wenn schon hin und wieder die Väter so reden, als ob sie in der Eucharistie ein Bild der Inkarnation und Parusie erblickten, kann es sich da nicht einfachhin um fromme Betrachtungen handeln, um solche, die wir auch bei den heutigen Predigern finden? Hört man nicht auch heute noch von der Kanzel, daß Christus auf den Altar herabsteigt, wie er einst in den Schoß der Jungfrau herabgestiegen ist? Oder: Wie Christus verhüllt auf dem Altar erscheint, so wird er einst unverhüllt zu Gericht erscheinen. Man wird aber doch aus solchen Aussprüchen nicht gleich eine Mysterientheorie deduzieren können. Und ich muß außerdem gestehen, daß es mir unmöglich ist, eine real-symbolische Gegenwart der Parusie zu verstehen, wenn man nämlich die Vergegenwärtigung der Parusie auf dieselbe Stufe erhebt wie die Vergegenwärtigung des Kreuzopfers. Denn es ist doch klar, daß die relativ-symbolische Gegenwart des Kreuzesopfers nur durch das historische Kreuzopfer möglich ist, also in einer geschichtlichen Tatsache seine reale Begründung hat. Der Parusie kommt noch keine Existenz zu. Und wenn man schon argumentieren will, daß schon beim letzten Abendmahl, also vor dem geschichtlichen Tode Jesu, ein sakramentaler Tod Jesu erfolgt sei, so läßt sich dabei etwas durchaus Sinnvolles denken. Was soll man sich aber unter einer sakramentalen Parusie vorstellen?

Man müßte, um auf all diese Fragen zu antworten, wohl verschiedene Symbolschichtungen unterscheiden, wäre also gezwungen, so etwas wie Konklusionstheologie zu betreiben, und würde letztlich, gerade unter der Wucht der Aufstellungen des Verf., zu so etwas kommen wie die Maktationstheorie, die ja schon bei den griechischen Vätern vorgezeichnet ist. Wenn der Verf. (S. 146 Anm. 19) Gregor von Nazianz anführt (daß „der Priester mit unblutigem Schnitt Leib und Blut des Herrn zerschneide, wobei er als Schwert das Wort (!) benützt") und dazu bemerkt, die Vergegenwärtigung des Opfers Christi werde nicht der Trennung der Gestalten, sondern dem Wort zugeschrieben, so geht eine solche Auslegung doch zu weit, da es dem unvoreingenommenen Leser klar sein muß, daß es dem Kirchenvater nicht auf die Trennung der Gestalten, sondern auf die Trennung des Leibes und Blutes Christi unter verschiedenen Gestalten ankam.

Es ist klar, daß die von B. beigebrachten Texte hier nicht im einzelnen besprochen werden. Eine solche Arbeit würde ein neues Buch erfordern.

Engelbert Gutwenger S. J.

Problemi scelti di Teologia contemporanea. Relazioni lette nella Sezione di Teologia del Congresso Internazionale per il IV Centenario della Pontificia Università Gregoriana, 13—17 ottobre 1953 (Analecta Gregoriana 68). Gr.-8° (VIII u. 468 S.). Roma 1954, Universitas Gregoriana.

Die auf dem genannten wissenschaftlichen Kongreß gehaltenen Vorträge (Relationes generales et Communicationes) sollen in neun Bänden veröffentlicht

werden. Im ersten Band bespricht P. C. Boyer S. J. als Generalstudienpräfekt der Gregoriana in einer Einleitung zur Gesamtausgabe das Grundanliegen des Kongresses: es sollten nicht bloß einzelne aktuelle Probleme der Theologie aufgezeigt und behandelt werden, sondern auch der Fortschritt, den die theologische Wissenschaft in Forschungsmethode und Forschungsergebnissen aufzuweisen hat. — Nebst einer allgemeinen Inhaltsangabe soll hier auf die Themen dreier Gebiete eingegangen werden, der Methodologie, der Dogmatik und der Moral.

I.

Nach verschiedenen methodologischen Fragen ist ein Abschnitt der Ekklesiologie gewidmet. T. Zapelena S. J. setzt sich im Hauptreferat De actuali statu Ecclesiologiae (143—164) ausführlich mit den verschiedenen Kontroversen betreffend die Gliedschaft in der Kirche auseinander und nimmt im Sinne Tromps dazu Stellung; R. Brunet S. J. behandelt speziell die heißumstrittene Frage von der Kirchengliedschaft der materiellen Häretiker und sucht die Lösung aus dem mehr universellen Gesichtspunkt des Zeichencharakters der Kirche zu finden (215—218). E. Valentini S. D. B. tritt für eine Erweiterung des klassischen Traktates über die Kirche um das Kapitel: „Die Sendung der Kirche" ein, in dem vom Apostolat der Kirche und insbesonders von der katholischen Aktion gesprochen werden müßte (169f). — Im Bibelfach geht es fast durchwegs um Klarstellungen des verschiedenen Sinnes der Hl. Schrift; so im Hauptreferat von A. Miller O. S. B., Sui diversi sensi della Sacra Scrittura (233—249), in dem von dem geschichtlichen Werden der Erkenntnis der verschiedenen Sinne in der Schrift die Rede ist; mit der Mehrzahl des Litteralsinnes bei Thomas beschäftigt sich S. M. Zarb O. P., bei Juan Azor F. Puzo S. J.; mit dem *sensus spiritualis* und *typicus* J. Guillet S. J. und I. A. Oñate.

Das Hauptreferat aus der Methodologie von P. M. Braun O. P., Magister Sacri Palatii, handelt ganz im Sinne des hl. Thomas von der Natur und der Methode der Theologie (7—16); einen sehr interessanten Beitrag bringt G. Jouassard über die Verwendung der Florilegien in der griechischen Patristik für den Traditionsbeweis (17—25) und M. Flick S. J. über den Wert des Konvenienzbeweises (57—62). In dem Referat von R. Gagnebet O. P. über das Subjekt der Theologie nach Thomas wird mit Ausnahme des Namens von P. Mersch (43 Anm. 14) nichts über die neueren Erörterungen auf diesem Gebiete gesagt. E. Dhanis S. J. legt den apologetischen Beweis für das Wunder vor, wie er den Erfordernissen der modernen naturwissenschaftlichen Problematik entspricht (63—86). Weitere Referate handeln von der Wandlung des scholastischen Wissenschaftsbegriffes (J. Dalmau S. J.), über die Dogmenentwicklung bei Suarez (J. Alfaro), das Glaubensproblem bei Kierkegard (C. Manzia S. J.), die theologische Methode Maldonats (A. Marranzini S. J.).

Im dogmatischen Teil, in dem bloß mariologische Themen geboten werden, referiert C. Balić O. F. M. über die Entwicklung der nachtridentinischen Mariologie in zwei deutlich unterschiedenen Phasen: Verselbständigung des mariologischen Traktates (323—330) und Betonung des soteriologischen Aspektes (345—350). Als aktuelle Probleme werden vorgeführt: betreffend die Gottesmutterschaft Mariens die Frage nach ihrem konstitutiven Element und der formalen Heiligung durch dieselbe (338f), wo unter jenen, die sich um eine Lösung bemühten, unbedingt Scheeben hätte genannt werden müssen; betreffend die Unbefleckte Empfängnis die Frage nach dem *debitum peccati originalis* (339—343); betreffend die Assumptio die Frage nach dem Tode Mariens (343 bis 345), in der Balić deutlicher als früher von der Immortalitätsthese abrückt — hier vermißt man den Hinweis auf die dogmatisch wohl beste Schrift in dieser Frage von E. Sauras O. P., La Asunción de la Santisima Virgen (1950) 37—272. Betreffs der Mittlerschaft Mariens ist Balić der Ansicht, die Meinung, daß

Marias Mitwirken bei der objektiven Erlösung ein *meritum de condigno* sei, habe immer Verteidiger gehabt (so Bonaventura, Ripalda, Vega) und neuerdings wachse die Zahl jener, die dafür eintreten (Lebon, die meisten spanischen Theologen, Balić u. a.) (347—349). Der Beitrag G. M. Roschinis O. S. M. bietet eine geschichtliche Reflexion über die mariologischen Prinzipien (355—360), in der Scheeben wieder nicht hätte übersehen werden dürfen. J. Quadrio S. D. B. sieht im Titel *auxilium Christianorum* einen adäquaten Ausdruck der Mittlerschaft Mariens, wie sie von Pius X. und Pius XII. vorgelegt wurde (361—381). Den Abschluß bildet ein Artikel von P. Galtier S. J. über die Auffassung Cyrills von Alexandrien von dem Anteil des Hl. Geistes bei der Menschwerdung (383 bis 392). *F. Lakner S. J.*

II.

Für die allgemeine Berichterstattung aus dem Gebiet der Moraltheologie konnte man gewiß keinen hervorragenderen Vertreter finden als F. Hürth S. J. Entsprechend den Absichten des ganzen Kongresses war auch hier ein heute brennendes Thema gewählt worden: das christliche Gewissen (in einem weiteren Sinn verstanden) in metaphysischer, psychologischer, theologischer Schau (393—414). Nach Hürth ist ein Grundproblem in metaphysischer Hinsicht heute der Gegensatz zwischen Normethik, die auf der Seinsordnung gründet, und einer sogenannten Personalethik (Existenzethik, Situationsethik), ein Gegensatz, der gerade an der Lehre vom Gewissen sichtbar wird. Da die Entscheidung für die Normethik und die Bindung des Gewissens an sie dem kirchlichen Denken im Geiste des hl. Thomas außer Frage stehen muß (Pius XII., AAS 44 [1952] 473ff gegenüber der Situationsethik), ist genau zuzusehen, was in diesem Zusammenhang an einer Personalethik richtig verstanden und von ihr als Anregung aufgenommen werden kann, was aber grundsätzlich abgelehnt werden muß. Mit der Annahme dieser Grundthese ergeben sich Folgerungen für die Lösung andrer Probleme, wie der rechten Auslegung des *verum practicum* des hl. Thomas, des Verständnisses der Moralsysteme, die ja gerade auch der Sicherstellung der objektiven Norm für das Gewissen dienen sollen (und nicht ohne weiteres durch den guten Willen allein, z. B. in der Tugend der Klugheit, ersetzt werden können, sowenig wie der gute Wille als solcher entscheidend ist für die objektive Wahrheit des Gewollten); für die Frage, inwieweit das unüberwindlich irrige Gewissen als Norm des Handelns anzuerkennen sei (was nicht einfach durch eine Situationsethik gerechtfertigt werden kann, sondern nur durch den subjektiven Gehorsamsakt gegenüber dem Gewissen, der der objektiven Norm entspricht, im Gegensatz zum Inhalt), inwieweit man von einem „Recht des irrigen Gewissens" reden könne; schließlich, daß auch die *peccata materialia* (entgegen der Auffassung mancher Psychotherapeuten) eine Störung der objektiven Ordnung Gottes bedeuten und als solche zu behandeln sind, auch wenn sie subjektiv nicht angerechnet werden können (Pius XII., AAS 45 [1953] 285ff). — Aus psychologischer Sicht ist heute vor allem auf die verschiedenen Deutungen des (subjektiven) Gewissensvorgangs hinzuweisen. Ist entscheidend Neues gesagt, wenn man das Gewissen die eigentliche personale Funktion des Menschen nennt, hervorgehend aus seinem Personkern, und wie ist dies zu verstehen? Inwiefern kann das Gewissen die unmittelbare personale Begegnung mit dem personalen Gott genannt werden? Daß sich hier wie auch in andren erwähnten Fragen Zusammenhänge mit der Personalethik zeigen, steht außer Zweifel. In diesem Zusammenhang ergeben sich auch neue Fragen nach der Notwendigkeit und Art der Gewissensbildung (die im wesentlichen wohl auch von der Scholastik immer gesehen worden sind); nach dem Verhältnis der Tiefenpsychologie zur Lehre vom Gewissen (Pius XII., AAS 45 [1953] 278ff); nach der Bedeutung der Werttheorie für die Erfassung des Sittlichen, inwiefern nämlich zum logisch richtigen Urteil auch die affektive Wertung

kommen muß, soll der Mensch voll verantwortlich gemacht werden können u. a. m. — Aus theologischer Sicht wird auf die Auseinandersetzung hingewiesen, die sich ergibt aus dem Verlangen, die angebliche Anthropozentrik in der Moraltheologie abzulösen durch eine Christozentrik. So notwendig dies sei, sollte es in dieser Hinsicht fehlen, so bleibe bestehen, daß die Moraltheologie darüber hinaus auch systematisch den ethischen Gehalt der Offenbarung, bes. des Neuen Testaments, und deren partikuläre Folgerungen darstellen muß. Ähnliches gelte auch vom Bestreben, die *caritas* zum alleinigen oder Hauptobjekt der Moraltheologie zu machen. Ferner wird die Gnadenwirksamkeit gegenüber der Auffassung der Tiefenpsychologie und ihrer Theorien ins rechte Licht gerückt als Ausgangspunkt weiterer Überlegungen. Zum Schluß wird das Recht und die Pflicht der Kirche zur Gewissensbildung und -führung der ihr Anvertrauten gegenüber modernen Mißverständnissen betont (Pius XII., AAS 44 [1952] 270ff; 413ff). Damit wird auch grundsätzlich ausgesprochen, welche Bedeutung gerade heute dem kirchlichen Lehr- und Hirtenamt auch für die Moraltheologie zukommt.

J. Endres C. SS. R. handelt über „Die Bedeutung des neuzeitlichen Menschenbildes für den Gewissensentscheid" (415—431), das er bestimmt sieht vom Soziologismus, der Typenlehre, der Tiefenpsychologie, vom Existentialismus sowie von der Antinomie ‚Freiheit und Autorität'. Er gibt Hinweise für die rechte Einschätzung von Gesichtspunkten, die sich aus den angeführten Bestimmungen des heutigen Menschenbildes besonders für die Lehre vom Gewissen ergeben. — L. Rodrigo S. J. bietet gründliche Überlegungen zum Thema „De iure sectandi conscientiam" (441—461), wobei er vor allem auf das unüberwindlich irrige und schuldhaft irrige Gewissen eingeht. — R. Carpentier S. J. gibt in seinem Vortrag „Comment formuler le problème de la conscience chrétienne" (463—468) Hinweise, wie die herkömmliche Moraltheologie befruchtet werden kann und muß (z. B. für das Verständnis des Probabilismus) von dem inneren Zusammenhang, ja der Einheit von Gesetz und Gewissen, Gesetz und Liebe, Gesetz und Freiheit, die manchmal als ein Gegensatz empfunden werden. — J. Lucien-Brun S. J. wirft in seiner Darbietung „L'evolution de l'idée de la justice" (433—436) die Frage auf — ohne freilich eine Entscheidung geben zu wollen —, ob nicht mit der Kollektivierung des modernen Lebens, besonders in der Wirtschaft, die distributive und die soziale Gerechtigkeit vor der kommutativen in den Vordergrund rücken müßten. — E. Healy S. J. verteidigt in seiner „Quaestio hodierna de mutilatione" (437—440) die bisher übliche Auffassung, daß eine Uterusexstirpation unerlaubt bleibe, wenn kein anderer Grund vorliegt, als daß nach mehreren Kaiserschnittoperationen gefürchtet werden müsse, eine weitere Schwangerschaft bedeute für das Leben der Frau eine Gefahr. Es fehlt heute nicht an Versuchen, auch bei katholischen Moralisten, die Erlaubtheit einer solchen Operation zu vertreten, s. z. B. Theol. Studies 15 (1954) 71. *J. Pilz S. J.*

André Hayen, L'Intentionnel selon Saint Thomas. 2. éd., revue et corrigée. 8° (286 S.). Brügge 1954, Desclée de Brouwer.

Das „Intentionale", oft kaum mehr als „gedacht sein", „geistig erfaßt sein" oder auch „sinnlich erfaßt sein" bezeichnend, wird hier in der umfassenden Bedeutung dargelegt, die es bei Thomas von Aquin hat. Es wird zunächst kurz bestimmt als die in einem Dinge vorhandene Kraft oder Vollkommenheit oder das in einem Dinge gegenwärtige aktive Prinzip, das einer höheren Ordnung angehört als das tragende Subjekt und dieses über es selber hinausdrängt (16). Die Philosophie des I. soll uns zum Herzen des thomasischen Denkens führen (94), nicht als ob Thomas eine systematische Metaphysik des I. geschrieben hätte, sondern diese Philosophie ist in seinen Gedanken mitverstanden und uns zur Herausstellung überlassen (18f).

Das Werk gliedert sich in drei Teile. Der erste (25—91) zeigt uns den geschichtlichen und philosophischen Rahmen, in den die thomasische Lehre vom I. eingefügt ist: Die einschlägige Terminologie bei Thomas' Zeitgenossen und bedeutenderen Autoren sowie bei Thomas selber wird untersucht und auf die Grundzüge des mittelalterlichen Denkens hingewiesen: die aristotelische und platonische Metaphysik. Nicht eine Entscheidung für die Metaphysik des Aristoteles gegen die Platons sei das Eigentümliche der philosophischen Haltung des hl. Thomas, sondern die große Zusammenstimmung des metaphysischen Realismus und der Metaphysik der Teilnahme. Die Bedeutung des I. in der Philosophie des hl. Thomas hänge eng zusammen mit seiner Metaphysik der Teilnahme und Analogie (59f). — „Der zweite Teil, die „enquête historique" (93—201), geht nun den Auffassungen vom I. nach, die Thomas hatte bezüglich des unbelebten Stoffes und im Bereich der werkzeuglichen Ursächlichkeit, in der Ordnung der Sinnesfähigkeiten und im geistigen Reiche des menschlichen Verstandes. Besondere Beachtung verdient hier wohl das Kapitel „Le ‚contact' de la sensibilité avec l'intelligence" und hier wiederum die Behandlung der *vis cogitativa* im Menschen (154—160). — Der Schwerpunkt liegt im dritten Teil (203—266). Zwei führende Ideen sind uns im Lauf der Untersuchung begegnet: 1. Die niederen Wesen sind Träger einer Vollkommenheit, die über sie hinausliegt, und sind wesentlich charakterisiert durch ihre Beziehung zu dieser höheren Vollkommenheit. 2. Im Bereiche des Bewußtseins zeigt sich eine ähnliche Eigentümlichkeit: Die Erkenntnis ist wesentlich Erkenntnis von etwas; das erkennende Subjekt geht über sich hinaus; es ist zugleich es selbst und sein Objekt. Diese Eigentümlichkeit des Bewußtseins nennt Thomas seine Intentionalität. Seltener spricht er von der I. der niederern Wesen. Nun die Frage: Dürfen wir in dieser I. einen Grundgedanken sehen, so daß die thomasische Metaphysik wesentlich eine Metaphysik der I. des Seins ist? (203). Man sieht gleich, die Frage muß jene besonders berühren, die im Ordnungsgedanken die Leitidee des thomasischen Denkens sehen. — Da geht es einmal um die Objektivität unserer Erkenntnis der Außenwelt. Wie kann ich, im Bewußtsein mich auf mich selbst zurückwendend, die Welt erkennen? (205). Intentionalität ist die Antwort schon für die äußeren Sinne, intentionale Identität zwischen Sinn und Objekt: Das Objekt ist der sinnlichen Fähigkeit gegenwärtig durch die natürliche Aktion der Akzidentien auf das Organ und die intentionale Kraft, die diese Aktion durchdringt und über sie hinaushebt (206); und das Bewußtsein ihrer Objektivität kommt der Sensation von der aktiven Gegenwart der sinnlichen Fähigkeit im Objekt, dessen Einfluß sie keineswegs passiv erfährt (207). Und der Verstand erreicht durch die Sensibilität hindurch ein Objekt, das nicht mehr phänomenal, sondern ontologisch ist, weil dieses Objekt dem Verstande intentional gegenwärtig ist (210ff). Auch die Dazwischenkunft des Willens und des Verstandes des erkennenden Subjekts wird erklärt durch die intentionale Gegenwart dieser Fähigkeiten im Objekt und untereinander (219ff). Und die intentionale Gegenwart des Verstandes in der Sinnlichkeit erkläre im besonderen die intellektuelle Erkenntnis des Einzelnen *per conversionem ad phantasma* (223f). — Bleibt schließlich noch die Frage nach der I. des Seins. Das materielle Sein, das ja Gegenstand objektiver Erkenntnis ist, muß dem Subjekt intentional gegenwärtig sein, und zwar als erkennbares Objekt, und daher auch als erkennbares Objekt auf das erkennende Subjekt einwirken. Da nun Einwirken Mitteilung der eigenen Form, der inneren Wesensvollkommenheit ist, muß das Wesen dieses Objekts erkennbar sein (der Potenz nach). Wenn aber so, dann wird das materielle Ding immer als erkennbares Objekt handeln und somit seine Tätigkeit zugleich immer auch intentional sein (229). — Bezüglich des endlichen Seins wird festgestellt, das *esse commune* sei das *esse*, das jedem Geschöpf eignet, insofern es von Gott kommt und innerlich durch seine Beziehung zu Gott konstituiert

wird (246). Gott ist kein „inferieur" der *ratio communis entis*, sondern eben nur dessen Prinzip (245). Die endlichen Wesen haben Teil am *esse commune*, das selber wiederum am unerschaffenen Sein Gottes teilhat (247). So wäre zugleich die Immanenz des *esse commune* in den verschiedenen Dingen erklärt sowie seine Einheit, eine Beziehungseinheit, die sich aus der Einheit des göttlichen Terminus ergibt, auf den sich jedes endliche Seiende bezieht, insofern es wirklich seiend ist. So finden wir die I. des Seins, die das Seiende definiert durch seine Wesenbeziehung zu Gott, der es übersteigt und dessen intime Aktion (la présence créatrice) es in seiner Realität und seiner ihm eigenen Intelligibilität konstituiert (251f). So ist durch Erklärung des Niederen durch das Höhere das Prinzip der I. alles stofflichen und endlichen Seins aufgestellt (259). Eine Metaphysik der Teilnahme und Analogie fällt zusammen mit einer Metaphysik der I. des Seins (227). — Ein Verzeichnis der angeführten Texte sowie ein Sach- und Personenregister bilden eine willkommene Ergänzung des Werkes.

Der gegebene kurze Aufriß zeigt bereits, welch vortreffliche Arbeit H. mit der vorliegenden Studie geleistet hat. — Es ist zu erwarten, daß sowohl bei der geschichtlichen Exposition wie auch bei der Darlegung des bloß „Mitverstandenen" und „zur Herausstellung Überlassenen" sich mancherlei Fragen erheben. Sie zu lösen, ist nicht Aufgabe des Verfassers, dem es nur um eine — gewiß durch philosophische Interpretation vervollständigte — geschichtliche Auslegung zu tun war. Das eine oder andere betrifft jedoch die Ausführungen des Verf. selber. Auf Einiges vom Wichtigsten sei kurz hingewiesen. — Das Dunkel, das diesem so vieles und so Verschiedenartiges umfassenden Begriff des I. immer anhaften wird, dürfte hier kaum irgendwie gelichtet werden. Worin besteht das intentionale Vorhandensein einer Vollkommenheit an einem Ding? Eine „identification franche" z. B. der *species impressa* und *expressa* mit dem Gegenstand, scheint es, wird empfohlen (15). Ausgeschlossen werden die beiden Extreme des Zusammenfallens schlechthin und der radikalen Trennung (16); Positives findet sich kaum angedeutet. Der Ausdruck „identité réelle (oder active), mais imparfaite" gibt wenig Licht (16). Ähnliches gilt von den Ausdrücken „chose incomplète, imparfaite", ‚réalité fugitive, ‚fluide', mouvante, et pour ainsi dire ‚spirituelle'" (98) für die werkzeugliche Kraft; weder *ens in se* (Substanz) noch *ens in alio* (inhärierendes Akzidens), sondern ein *ens ab alio ad aliud*, eine unvollkommene Realisation des Seins soll die instrumentale Intention sein (104). Doch damit verlieren wir uns bereits wieder in Schilderungen des hl. Thomas selber. — Über die hier wieder geforderte „Immaterialität" nicht nur der Erkenntniskraft, sondern auch des Objektes (116 und öfter) ist schon viel gesagt worden. Daß mit dem Primat des Aktes die (relative) Immaterialität des Subjektes allein noch zusammenginge, wird zugegeben, aber dem Bewußtheitscharakter des sinnlichen Erkenntnisaktes, glaubt man, würde dann nicht Rechnung getragen, seiner Objektivität, seinem Bewußtsein von etwas; bei der Immaterialität des Subjektes allein könne nicht die geringste Unterscheidung in Subjekt und Objekt statthaben (132ff). Dies ist wohl nur bloße Behauptung geblieben. Oder steht hinter diesen Sätzen ungenannt die Unerkennbarkeit des Stoffes? — Die nur potentielle Erkennbarkeit der stofflichen Dinge droht wohl die reale Geltung unserer Naturerkenntnis auszuhöhlen. Auch die Betonung der „vraie nature, dynamique, de la puissance, même passive" (230) rettet nicht viel. Betont man hier das Dynamische zu sehr, liegt wohl nicht mehr nur Potenz vor, sondern bereits Akt. Und wenn das Körperwesen, „das der Möglichkeit nach erkennbare Objekt, insofern es nicht *actu* erkannt ist, in sich nicht mehr das wirkliche Objekt ist als die vom Baum gefallene Eichel die wirkliche Eiche" (230f), wenn es wirklich erst „in seiner intentionalen Einheit mit dem Akt unseres Verstandes seine Vollkommenheit, seine vollendete Realität, seine wirkliche, ursprünglich von Gott gewollte

und erkannte Realität" (231) findet, so ist dadurch weniger der „Widerstreit zwischen Idealismus und Realismus" beigelegt (230), sondern eher der letzte zugunsten des ersten aus dem Feld geschlagen. Man lasse auch den Körper, bevor er *actu intellectum* ist, schon *actu intelligibile* (und *potentia intellectum*) sein und Geist und Stoff, die durch ihren gemeinsamen Ursprung im göttlichen Geiste ohnehin schon verwandt sind, werden sich ohne viel Umstände auch in unserem Geiste zusammenfinden. Und der Realismus bleibt gesichert. — Der Begriff des *esse commune* als *esse sine addito*, Begrenzung oder Unbegrenztheit weder einschließend noch ausschließend, wie er sich bei Thomas manchmal zeigt, soll widersprechend sein: „Der Begrenzung fähig sein" besage doch eine Wesensbeziehung zur Begrenzung und somit eine Einschränkung und demnach Unfähigkeit zur Unendlichkeit; und doch soll es das *esse commune* sein und auch Gott unter diesen Begriff fallen (243). Hier wird wohl übersehen, daß „Begrenzung nicht ausschließen" oder „Unbegrenztheit nicht einschließen" nicht dasselbe sind wie „der Begrenzung fähig sein". Diese letzte Bestimmung ist positiv, jene beiden aber sind negativ, die die positive nicht enthalten, sondern von ihr absehen. Ein konkretes Ding, das Begrenzung nicht ausschließt, ist gewiß notwendig der Begrenzung fähig, ja ihrer teilhaft; ein abstrakter Begriff aber — und das *esse commune* dürfte doch ein solcher sein — kann von all dem absehen und das *esse commune* sieht tatsächlich davon ab. Die Sache liegt so bei allen *abstracta* und ihren Bestimmungen. Würde das Sein, weil es die Bestimmungen „verursacht sein können" oder „denken können" nicht ausschließt, diese dadurch auch schon positiv enthalten, müßte sich die erste auch in Gott, die zweite auch im Stein finden. Das *esse sine addito* ist somit kein innerlich widersprechender Begriff. Würde das hier Berührte besser beachtet, dürfte manche Realdistinktion fallen. — Mit dem *esse participatum* dürfte das *esse commune* sich nicht gleichsetzen lassen (242). — Wenn Gott kein „inferieur" der *ratio communis entis* ist, sondern nur dessen Prinzip (245), dann bleibt er für uns wohl ein „unbekanntes X" und wir liegen tief unten in einem unerträglichen Agnostizismus.

Anton Pechhacker S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie

Ottokar Blaha, Logische Wirklichkeitsstruktur und personaler Seinsgrund. Zur Ontologie der Universalien, Sachverhalte und Seinsschichten. 8° (92 S.) Graz 1955, Stiasny. S 30.—. — Unter logischer Wirklichkeitsstruktur (WS) versteht der Verf. die Zusammensetzung unserer wirklichen Welt aus washeitsmäßig verschiedenen Elementen. Diese werden ausdrücklich dem gleichgesetzt, was man sonst als Universalien „in den Dingen", als „objektive Washeiten" u. ä. bezeichnet (13). Die logische WS stehe der „ontischen" gegenüber, die die Zusammensetzung der Einzelsubstanzen mit ihren Akzidentien besagt (ebd.). Ihre Washeiten und allgemeinen „formalen" Wesenszüge gründen in der Washeit ihrer Grundschicht und seien von dorther zu verstehen. Einige ganz bestimmte Tatsachen dieser Grundschicht, nämlich Wissen, Wollen und Ichheit als solche, aufzuzeigen, sei die Aufgabe der vorliegenden Abhandlung. Das Erfassen dieser logischen WS könne kein einseitig rationalistisches sein, sondern sei ein mehr unmittelbares, ein einfaches Hinnehmen, ja mitunter „Existenzerhellung", „Symbolerschließung" und „dichterische Schau" (28). — Die Abhandlung ist mit viel Scharfsinn gearbeitet. Aber es kommen einem doch Bedenken über Bedenken, wenn man die Aufstellungen des Verf. im Geiste vorüberziehen läßt. Sind Wissen, Wollen und Ichheit als solche überhaupt in sich — nicht für dieses oder jenes erkennende Subjekt — grundlegende Einheiten der logischen WS? Gehören die Beziehungen zwischen Wissen und Wollen und Ichheit (63f) oder zwischen Wissen und dem, was gewußt wird, usw. überhaupt zur logischen und nicht vielmehr zur ontischen WS? Der Unterschied zwischen dem Verhältnis der letzten logischen Wirklichkeitseinheiten und deren Komplexen und jenem zwischen bloßen Aspekten der letzten Einheiten und diesen selber ist manchmal unklar. „Tisch-sein" kann gegenüber „Sache-sein" oder „künstlich-gemacht-sein" (17. 38 usw.) wohl nicht als „gesonderte", „in sich selbständige" Wirklichkeitseinheit (12) aufgefaßt werden. Der Verf. macht vielleicht zu reichlichen Gebrauch von den nicht „rationalistischen" Bestandteilen seiner Methode. Bisweilen dürfte schon der Ansatz verfehlt sein. Immerhin bietet das Buch mancherlei Anregung.

A. Pechhacker S. J.

Fidel G. Martinez, De l'authenticité d'une philosophie à l'intérieur de la pensée chrétienne. Kl.-8° (66 S.). Oña/Burgos o. J. (1955), Société internationale „Francisco Suarez". — Dieses Büchlein, das durch seinen bischöflichen Verf. besonderes Gewicht erhält, entwickelt die grundsätzliche Stellung und Bewertung der Philosophie gemäß dem kirchlichen Lehramt. Es geht besonders ausführlich auf die Frage ein, ob und in welchem Sinn die Lehre des hl. Thomas bindende Lehre der Kirche ist, und zeigt aus einer Fülle diesbezüglicher (meist schon bekannter) Dokumente, daß die Kirche zwar die wesentlichen Grundprinzipien, die der Thomismus mit allen anderen Schulrichtungen der christlichen Philosophie gemein hat und die mit dem Glaubensgut eng verknüpft sind, verpflichtend vorschreibt, damit aber nicht Diskussionspunkte innerhalb der katholischen Schulen — etwa im Sinne der 24 Thesen des Thomismus — entscheiden will, sondern darin volle Freiheit läßt, eine Freiheit, die mit allem Nachdruck zu betonen heute besonders dringend erfordert ist.

E. Coreth S. J.

Johannes B. Lotz S. J. (u. a.), Kant und die Scholastik heute (Pullacher Philosophische Forschungen Bd. I). Gr.-8° (VIII u. 279 S.). Pullach bei München 1955, Berchmanskolleg. DM 16.—. — Die Philosophische Fakultät Berchmanskolleg, Pullach bei München, beginnt mit diesem Band die Veröffentlichung einer neuen Reihe philosophischer Arbeiten. Der vorliegende erste Band ist

anläßlich des 150. Todesjahres Kants der scholastischen Auseinandersetzung mit Kant gewidmet. Alle Beiträge, die von fünf verschiedenen Mitarbeitern stammen, bemühen sich um eine echte Begegnung, in der sich das scholastische Denken der Gegenwart einerseits mit Kant tief verbunden weiß, in der es aber anderseits die Grenzen Kants klar zu erkennen und zu überwinden vermag. Darin spiegelt sich die grundlegende Wandlung, die sich in der scholastischen Stellungnahme gegenüber Kant in den letzten Jahrzehnten vollzogen hat: Schroffe Ablehnung ist einer aufgeschlossenen Auseinandersetzung gewichen. — Auf den Inhalt der einzelnen Beiträge sei hier nur kurz hingewiesen: Josef de Vries S. J. unternimmt einen Vergleich zwischen „Kantischer und thomistischer Erkenntnistheorie" (1—34), worin er zuerst das Gemeinsame herausarbeitet: den diskursiven (nicht intuitiven) Charakter der menschlichen Erkenntnis und das Zusammenwirken von Sinnlichkeit und Verstand, dann aber ebenso klar das Trennende nennt: das Selbstbewußtsein als Erfassung des an sich seienden Ich gegenüber der bloßen Vorstellung bei Kant, die Realität der räumlichen und zeitlichen Welt und schließlich (dadurch bedingt) die Möglichkeit natürlicher Theologie, d. h. die Möglichkeit, zur Realität Gottes vorzudringen. — Im zweiten Kapitel handelt Joh. B. Lotz S. J. über „Die transzendentale Methode in Kants Kritik der reinen Vernunft und in der Scholastik" (35—108). Nach einer grundsätzlichen Klärung dessen, was die transzendentale Methode für Kant bedeutet und in welchem Sinn sie innerhalb scholastischen Denkens ihren berechtigten Ort hat, wird die transzendentale Rückführung bei Kant Schritt für Schritt nachvollzogen und gezeigt, daß diese Methode, konsequent zu Ende gedacht, über Kant hinausführt, seine Beschränkung der Erkenntnis auf den Bereich der Erscheinung und der Erfahrung sprengt und zu einem realistischen und metaphysischen Denken zu führen vermag. — In einer außerordentlich gründlichen und scharfsinnigen Untersuchung beschäftigt sich sodann Walter Brugger S. J. mit dem „Unbedingten in Kants Kritik der reinen Vernunft" (109—153). Er prüft den Kantischen Begriff des Unbedingten des transzendentalen Subjekts, des Unbedingten in der kosmologischen Idee und des Unbedingten als transzendentales Ideal. Dabei kann er aus den Texten selbst zeigen, wie Kant immer wieder über sich selbst hinausweist und konsequent die absolute Realität des Unbedingten fordert. Insofern die Ausrichtung der Vernunft auf das Unbedingte in die Erfahrung selbst konstitutiv eingeht, ist der Schluß von der Idee des Unbedingten auf die Existenz des Unbedingten nicht ein „ontologischer", sondern ein transzendental-logischer Gottesbeweis nach Kants eigenen Prinzipien. — Ein weiterer Beitrag von Josef Schmucker, „Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants" (155—205), geht der vielumstrittenen Frage nach dem ethischen Formalismus Kants nach und kann aus einer Zusammenschau aller ethischen Schriften Kants zeigen, daß das formale Prinzip der Sittlichkeit als wesentliches Korrelat und zugleich als notwendiges Fundament die Person als Zweck an sich bzw. die Welt der Vernunftwesen als Reich der Zwecke an sich hat, woraus sich für eine Ethik der spezifisch menschlichen Person schon materiale Zweckprinzipien sittlichen Handelns ergeben. — Der letzte Beitrag, der vom Rez. selbst stammt, fällt insofern aus dem Rahmen, als er nicht thematisch Kant und Scholastik konfrontiert, sondern das Verhältnis „Heidegger und Kant" untersucht (208—255). Erst wird nach Heideggers Kantbuch seine Kantauslegung kritisch besprochen und anschließend auf Grund sämtlicher Schriften Heideggers sein Verhältnis zu Kant bestimmt bzw. seine Überwindung Kants (?) untersucht und von da aus über Heidegger hinaus in die Richtung einer echten Kantüberwindung gewiesen. — Am Ende des Buches ist (von W. Brugger) eine Bibliographie angefügt, worin alle scholastischen bzw. an der christlichen Philosophie orientierten Veröffentlichungen zu Kant seit 1920 (252 Nummern) angegeben sind. *C.*

Bernhard Lakebrink, Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik. Gr.-8° (503 S.). Köln 1955, Bachem. DM 40.—. — Eine Auseinandersetzung mit Hegel, die dessen metaphysische Problemebene erreicht und auf dieser Ebene zu fruchtbarer Begegnung kommt, ist ein dringendes, aber noch immer nicht voll bewältigtes Anliegen der heutigen Scholastik. Denn der Hegelschen Philosophie kommt, wie L. wohl richtig sieht, eine ähnliche Bedeutung für das moderne Denken zu, wie sie Thomas für das Hochmittelalter hatte. So wird man dieses Werk dankbar begrüßen, um so mehr, als es darin um das Zentralproblem solcher Auseinandersetzung geht: Dialektik und Analogie (oder Analektik, wie der Verf. meist sagt). In einem vorbereitenden Kapitel wird der Kantische Hintergrund aufgezeigt, d. h. es werden vor allem Kants Ansätze zu dialektischem Denken herausgearbeitet, die für Hegel wichtig wurden; allerdings wissen wir aus Hegels Jugendschriften, daß seine Dialektik ihre entscheidende Prägung ganz anderen Ursprüngen verdankt. Im zweiten und wichtigsten Kapitel werden Dialektik und Analektik konfrontiert. Auf die Untersuchung der Dialektik als Denkmethode bzw. als Bewegungsgesetz des Absoluten folgt eine eindringliche Interpretation der „dialektischen Ontologie"; darunter versteht L. vor allem Hegels Wesenslehre, in der die grundlegenden Begriffe und Prinzipien einer Ontologie zur Sprache kommen. In die Auslegung, die sich eng an die Texte hält, sind Schritt für Schritt die Antworten der „analektischen Philosophie" eingefügt und dem dialektischen Denken scharf gegenübergesetzt. Schließlich wird die „Thomistische Analektik" in ihrer methodischen und inhaltlichen Grundposition gegenüber Hegel noch ausdrücklich bestimmt. Ein drittes Kapitel behandelt den weittragenden Einfluß Hegels auf die heutige Ontologie. — So sehr man auch den Auslegungen dieses Buches im ganzen zustimmen muß, bleiben doch einige wichtige Fragen offen. Etwa die Frage, ob die Analogie — bei aller noch so zentralen Bedeutung, die ihr unbestritten zukommt — in ähnlichem Sinn wie Hegels Dialektik zum durchgängigen Methodenprinzip eines Systems gemacht werden kann; wenn ja, dann müßte dieses von seinem Ansatz her entwickelt und in methodischer Strenge eingesetzt werden, was doch wohl nicht genügend geschieht. Ob man überdies der Analogieproblematik gerecht wird, wenn man sie auf die Proportionalität beschränkt, die Attribution dagegen als „Analogie äußerer Zuweisung", d. h. als ein „äußeres Verhältnis zu einem gemeinsamen Dritten" faßt (24)? Noch wichtiger, weil grundsätzlicher ist eine andere Frage: Sicher dürfen letzte Gegensätze nicht verwischt werden; so wird man auch gegenüber dem Systemganzen Hegels schließlich ein Nein sprechen müssen. Aber ist das Nein, das dieses Buch spricht, nicht doch zu absolut und diskussionslos? Reinen Irrtum gibt es nicht. In jedem, noch so irrigen Denken, schon gar im Denken eines Hegel, sind Einsichten oder wenigstens Anliegen enthalten, die auch die scholastische Philosophie befruchten können. Zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung kommt es nur dann, wenn man zu den letzten Problemansätzen des Denkers vorstößt und von da aus dessen Abweichungen aufzudecken sucht, nicht aber, wenn man von Anfang an jede These mit einer Gegenthese pariert, ohne das gemeinsam Gemeinte oder gemeinsam Gewollte ans Licht zu heben. In dieser, doch wohl zu negativen Haltung sieht sich denn auch L. selbst im Gegensatz zu den meisten katholischen Denkern der Gegenwart, und er polemisiert nicht nur (mit mehr oder minder Recht) gegen G. Marcel, de Lubac, Urs von Balthasar u. a., sondern auch gegen Maréchals Methode der „Transposition" überhaupt (13), gegen Siewerths Deutung des Thomismus als „Identitätssystem" (415), gegen K. Rahners Bestimmung des Seins als „Bei-sich-sein" (213), gegen Gilsons Auslegung der Hegelschen Seinsdialektik im Lichte von Akt und Potenz (57) und gegen viele andere, die zu sehr dem dialektischen Denken verfallen seien. Am meisten Gnade zu finden scheint noch Garrigou-Lagrange (243 u. Anm. 1–6). Mit diesem Bedenken soll der Wert eines Buches

nicht bestritten oder geschmälert werden, das zum Hegelverständnis und zur Hegelbegegnung viel beizutragen hat, darin jedoch nicht das letzte Wort zu sprechen vermag. *C.*

Quirin Huonder, Gott und Seele im Lichte der griechischen Philosophie. Kl.-8° (243 S.). München 1954, Max Hueber. — Dieses Buch will in klarer, leicht faßlicher Weise die Gottes- und Seelenlehre der griechischen Philosophie einem breiteren Leserkreis nahebringen und hineinverkünden in eine vom Nihilismus durchtränkte Zeit, der die zentralen Wirklichkeiten vielfach fragwürdig geworden oder aus dem Blick geschwunden sind. An diesem Ziel bestimmt sich die Darstellungsweise des Buches. Gründliche Kenntnis der griechischen Philosophie und der einschlägigen Literatur bildet wohl den Hintergrund, aber wissenschaftliche, philologisch und philosophisch schwierige Interpretationsfragen u. dgl. werden übergangen oder höchstens angedeutet; damit wird zwar manche Vereinfachung vollzogen, aber dem Nichtfachmann eine gute, sowohl sachlich begründete als auch leicht verständliche Gesamtdarstellung des Themenkreises in der griechischen Philosophie von den Vorsokratikern bis Plotin geboten. *C.*

Robert O. Johann S. J., The Meaning of Love. An Essai towards a Metaphysics of Intersubjectivity. 8° (VIII u. 133 S.). Westminster, Maryland 1955, The Newman Press. — Eine vorzügliche kleine Studie über das Wesen, den Sinn und die Struktur der Liebe. Dabei will der Verf. zwei Gefahren meiden: Auf der einen Seite neigt eine metaphysische Betrachtung der Liebe leicht dazu, diese zu vergegenständlichen und so an deren personale Innerlichkeit nicht heranzukommen. Auf der anderen Seite sucht eine phänomenologische Betrachtung dem personalen Innenaspekt gerecht zu werden, aber leicht auf Kosten metaphysischer Durchdringung. Der Verf. bemüht sich hier um die richtige Synthese, die ihm wohl auch im wesentlichen gelingt. Wenn er mit vollem Recht die echte, auf ein Du als ein anderes personales Selbst gerichtete Liebe (*amor amicitiae*) von jeder Form ich-bezogener Begierde (*amor concupiscentiae*) scharf unterscheidet, so hätte vielleicht noch deutlicher das Verhältnis zwischen beiden bestimmt bzw. ein Gedanke (der ohnehin gestreift wird) noch deutlicher entfaltet werden können, daß nämlich auch der *amor amicitiae* ontologisch nur möglich ist, insofern er eine Selbstvervollkommnung des Liebenden darstellt. Das Streben nach Selbstaktuierung ist auch hier Möglichkeitsbedingung, nicht aber Beweggrund der Liebe, weil und insofern nicht der gewollte Wert, auf den sich die Liebesintention richtet, nämlich die andere Person, als *bonum mihi* ergriffen wird, sondern der Liebesakt selbst die neu aktuierte Vollkommenheit des Liebenden ist — eine Vollkommenheit allerdings, die gerade erst dann verwirklicht wird, wenn die Intention nicht auf die eigene (wenn auch sittlich-personale) Vervollkommnung, sondern auf den anderen als anderen geht. So weist, wie der Verf. zeigt, die Liebe wesentlich über sich selbst hinaus, im letzten Sinn auf Gott, den unendlichen Wert. *C.*

Hampus Lyttkens, The Analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino. Gr.-8° (493 S.). Upsala 1952, Almquist u. Wiksells. — Man muß es gestehen, wenn es auch manchem beschämend erscheinen mag: Die bisher umfassendste und gründlichste Studie über die Analogieproblematik in historischer und systematischer Hinsicht verdanken wir einem protestantischen Verfasser aus Upsala. Es ist eine ganz vorzügliche Arbeit, die in manchen Bereichen bisher kaum erforschtes Neuland erschließt. Das gilt besonders von der noch immer viel zu wenig bekannten Vorgeschichte der hochscholastischen Analogielehre. L. zeigt deren erste Ansätze in der vorplatonischen und platonischen Philosophie (bzw. Mathematik) auf und untersucht eingehend den aristotelischen Analogiebegriff, dessen Fortbildung im nacharistotelischen Denken — besonders bei den Neu-

platonikern Porphyrios, Proklos und Asklepios — insofern wichtig ist, als sich hier langsam die Verbindung des analogen Ähnlichkeitsverhältnisses mit dem kausalen Abhängigkeitsverhältnis vollzieht. Im Raume christlichen Denkens — bei Augustinus, Anselm, Alexander Halensis, Bonaventura und Albertus Magnus — wird die Analogielehre von entscheidender Bedeutung für das Verhältnis zwischen der Welt und Gott. Die ausführliche und eindringliche Untersuchung der Analogie bei Thomas von Aquin, worin sich der Verf. mit viel Verständnis um die Auslegung zahlreicher Einzeltexte müht, vermag allerdings kaum wesentlich Neues zu bringen, das nicht schon bekannt war. Wohl aber bestätigt sich hier von neuem, daß Thomas — gegenüber der Deutung in der späteren Thomistenschule — nicht nur die Analogie der Proportionalität, sondern auch und vor allem die der Attibution als echte innere Analogie anerkennt, diejenige also, die in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung gründet. Bei all dem zeigt sich der Verf. auch mit der neueren und neuesten scholastischen Literatur zu seinem Problemkreis sehr vertraut; Vollständigkeit wird man hier allerdings kaum erwarten dürfen. Wohl aber sei erlaubt, auf eine Arbeit hinzuweisen, die dem Verf. entgangen ist, obwohl sie auf die Vorgeschichte der Analogielehre wertvolles Licht wirft: Paul Grenet, Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon, Paris 1948. *C.*

Ulrich Schöndorfer, Philosophie der Materie. 8° (227 S.). Graz 1954, Stvria. S 56.—. — Sch. hat sein Buch in drei Teile gegliedert: 1. Abriß der Geschichte des Materieproblems, 2. Theorie der Naturerkenntnis, 3. Ontologie und Metaphysik der materiellen Wirklichkeit. Sch. ist sowohl Mathematiker und Physiker als auch Philosoph. Als solcher hat er sich dem kritischen Realismus und einem gemäßigten, modernen Aristotelismus verschrieben. Zudem weiß er viel über die Geschichte der Physik und Philosophie zu sagen. Das ermöglicht ihm, die Fragestellungen auf dem dramatischen Hintergrund der Ideengeschichte aufzurollen und von seinen philosophischen Prinzipien her, die er auf dem Boden physikalischer Gegebenheiten gewinnt, in ruhiger Abwägung das ihm richtig scheinende Urteil zu fällen. Sein Buch ist nicht eine Darstellung, die der so überdimensional angewachsenen Physik bis in alle Verästelungen nachspürt, sondern ein Bericht, der, weil er sich auf Wesentliches beschränkt, an Klarheit gewinnt und mit Recht als ein Arbeitsprogramm für den modernen Naturphilosophen angesehen werden darf. — In dem Abschnitt über die Theorie der Naturerkenntnis meint Sch., es müsse — erkenntnistheoretisch gesehen — zu einer Synthese zwischen Realismus und Idealismus kommen. Hierfür sind aber gerade im Raum der Scholastik vielversprechende Ansätze festzustellen; denn seit Maréchal wird den Apriori des menschlichen Geistes eine wachsende Aufmerksamkeit geschenkt. Sch., der kein Anhänger der „induktiven Metaphysik" ist (d. h. einer die einzelnen Wissensgebiete zusammenschließenden, nicht von der Seinsmetaphysik kommenden Hypothese), wird sich durch die Dynamik seiner eigenen Ideen gedrängt sehen, sich auf dem Gebiet der Erkenntnismetaphysik mit neuscholastischen Strömungen auseinanderzusetzen. Zuletzt sei noch erwähnt, daß Sch., mit guten Gründen gewappnet, das Formprinzip des Aristoteles für die Philosophie der leblosen Natur wieder aufgreift und dadurch sowohl dem Positivismus als dem Panvitalismus aus dem Wege geht. *E. Gutwenger S. J.*

S. Albertus Magnus, Liber de natura et origine animae, primum ad fidem autographi ed. B. Geyer. **Liber de principiis motus processivi,** ad fidem autogr. ed. B. Geyer. **Quaestiones super De animalibus,** primum ed. E. Filzhaut O. P. (S. Doct. Eccl. Alberti Magni Opera omnia XII). 4° (XLVIII u. 362 S.). Münster 1955, Aschendorff. DM 72.—, Halbleder DM 85.50, Halbperg. DM 87.— (Subskr. DM 61.50, 73.50, 75.—). — Die beiden ersten Schriften bildeten ursprünglich das 20. bzw. 22. Kap. von De animalibus. Im noch erhaltenen Autograph und

in drei weiteren Handschriften stehen sie an dieser Stelle. Doch hat sie A. selbst später herausgelöst und als selbständige Bücher erscheinen lassen, was auch die entsprechend angefertigten 47 Abschriften des ersteren und 19 des zweiten Werkes bezeugen. Dem fehlerhaften Erstdruck von De natura animae, Nürnberg 1493 (XVIII Z. 55 lies 1481 statt 1841), folgte der noch schlechtere Text der editio Veneta 1517, der in die Lyoner (1651) und Pariser Ausgabe überging. Der Liber de princ. mot. proc. erschien erstmals in der Venetianer Ausgabe im Druck. H. Stadler veröffentlichte 1909 eine kritische Ausgabe auf Grund der Urschrift, ließ sich jedoch zu sehr von den Druckausgaben mitbestimmen. Interessant ist, daß A. in diesem Werk nicht die verbreitete Aristoteles-Übersetzung des W. von Moerbeke benutzt, sondern eine andere, über die wir sonst nichts wissen. Erst in neuester Zeit sind die Quaest. super De animalibus wieder ans Licht gekommen. Als erster entdeckte sie F. Pelster 1922 in Mailand. Einige weitere Funde folgten. Jüngst (1952) erkannte B. Geyer, daß sie in zwei weiteren Handschriften unter anderem Namen auf uns gekommen sind; ihre Varianten konnten dem Text der vorliegenden Erstausgabe leider nicht mehr eingearbeitet, sondern nur anhangsweise beigegeben werden. Diese Quaestiones sind nicht ein Werk aus der Feder A.s selbst, sondern nur die Nachschrift einer 1258 von ihm gehaltenen Vorlesung durch einen gewissen Konrad aus Österreich (Lavanttal?). Darum sind auch die Späteren mit dem Text ziemlich frei umgegangen. Um so schwieriger war es, aus den abweichenden Redaktionen das herzustellen, was — wenigstens der Substanz nach — als Lehre A.s gelten kann. Der Inhalt des umfangreichen Werkes (hier 245 Seiten) mit seinen manchmal köstlichen, mitunter auch spitzfindigen und abstrusen Fragen gibt einen interessanten Einblick in die damalige Biologie und Medizin. In seiner prächtigen Ausstattung schließt sich dieser in der Reihe des Erscheinens 3. Band der Editio Coloniensis ebenbürtig seinen beiden Vorgängern an.

H. Pohl S. J.

Il problema della scienza. Atti del IX Convegno del Centro di studi filosofici tra professori universitari, Gallarate 1953. Gr.-8° (329 S.). Brescia 1954, Morcelliana. Lire 2800.—. — Aus bescheidenen Anfängen hat sich das nach dem Kriege gegründete Centro von Gallarate zu einem wichtigen Bestandteil des philosophischen Lebens Italiens entwickelt. Sein Einfluß geht bereits über die Landesgrenzen hinaus, wie der vorliegende Bericht zeigt. Mit 42 Professoren von 13 italienischen Universitäten und fünf Vertretern kirchlicher Fakultäten trafen sich zwei Spanier und je ein Professor aus Lyon, Löwen, Freiburg (Schweiz) und Mainz zu gemeinsamer Arbeit. Die Teilnehmer erhielten vorher zwei Entwürfe über das Thema zugeschickt; sie sind nach der Tagungschronik als „Introduzioni" abgedruckt. Es folgen die Diskussionsbeiträge, die in den drei Tagen des Convegno (7.—9. 9. 1953) über das Hauptthema oder über Einzelfragen vorgetragen wurden, sowie eine Reihe von Referaten. Die charakteristische Note des Ganzen war die Begegnung von Naturwissenschaftlern und Philosophen verschiedener Richtung auf jenem Grenzgebiet, das gerade heute so viele schwierige Fragen aufgibt, die nur in freundschaftlicher Zusammenarbeit gelöst werden können. Es ist interessant und aufschlußreich, wie Gelehrte verschiedener Fachrichtung an dasselbe Problem herangehen und in ruhig-sachlicher Auseinandersetzung immer wieder neue Lichter und Schatten in das allmählich sich abzeichnende Gesamtbild einer Lösung eintragen. Durch die Herausgabe des Tagungsberichtes wird auch den vielen, die nicht dabei waren, reiches Material zur weiteren Ausbeute zugänglich gemacht. *P.*

Hermann Wein, Zugang zu philosophischer Kosmologie. Überlegungen zum philosophischen Thema der Ordnung in nachkantischer Sicht. 8° (184 S.). München 1954, Oldenbourg. DM 14.—. — Mit drängendem Eifer bemüht sich W. um einen Versuch, „das Weltproblem philosophisch heute wieder zu stellen"

(13) oder „philosophisch universale Strukturbegriffe zu entwickeln" (32) und sie als kosmologisch zu erweisen. Das Ergebnis: 1. Die Aussagen über „Welt" sind neutral gegenüber realistischer und idealistischer Denkweise; 2. die Erfahrungen in und mit der Welt hängen alle zusammen: Affinität; 3. in der Welt wiederholt sich durchgängig dieselbe Struktur (Ordnung), „Etwas-aus Etwassen" zu sein, die wir an jedem beliebigen Etwas erfahren: Isomorphie. Von der Aufgabe bis zu dieser Lösung führt ein steiniger Weg. Schwierig ist es schon, eine unbelastete, eindeutige Terminologie zu finden. Sodann ist Kosmologie die Wissenschaft, die noch nicht zustande kam, weder in der alten Metaphysik noch in der neueren Entwicklung von Kant bis heute. Erst die jüngste Philosophie-als-Kategorialanalyse (Whitehead, N. Hartmann) findet nach der Periode einer harmlosen „Naturphilosophie" wieder zurück zur Ordnungskonzeption, wie sie in *kosmos* und *logos* ausgedrückt ist. Aber auch die Naturwissenschaft trägt heute zu einer solchen Auffassung bei: die universalen Theorien der Physik, die Abstammungslehre in der Biologie setzen an die Stelle der isolierten „Dinge" eine „globale Welt-Prozessualität" (39). Die Problematik der Struktur, als Weltproblematik von der Seinsproblematik abgelöst, ist in einer Strukturlogik oder „abstrakten" Kosmologie gesondert zu betrachten; ihr Gegenstand ist das Metakategoriale, „hinter" den (Seins- und Erkenntnis-) Kategorien Stehende: Geordnetheit überhaupt (111). Der Schlußteil bringt einen geschichtlichen Durchblick über das strukturlogische Thema. Die sprunghafte Gedankenführung und die vielen unausgeführten Andeutungen machen die Lektüre nicht leicht. Die Idee einer Strukturlogik ist sicher zu begrüßen. Aber das Aufheben, das von ihr gemacht wird, scheint angesichts der dürftigen Ergebnisse doch übertrieben, die Tendenz aber, die dahintersteckt, abwegig und gefährlich. Es soll nämlich weder Metaphysik noch Anti-Metaphysik gepflegt werden, sondern eine neutrale Philosophie, mit der erst die eigentliche Philosophie beginnt — „nach den Träumen der Metaphysik", die dem „alchimistischen Stadium der Philosophie" (147f) angehört. Das bedeutet Flucht vor der Wirklichkeit und trotz aller Beteuerungen eben doch — Anti-Metaphysik. *P.*

Wolfgang Finkelnburg, Einführung in die Atomphysik. 3., umgearb. und erweit. Aufl. Gr.-8° (XI u. 542 S.; 266 Abb.). Berlin-Göttingen-Heidelberg 1954, Springer. DM 44.—. — Dieses Werk verdient hier angezeigt zu werden, da es hervorragend geeignet ist, dem Nicht-Fachspezialisten, insbesondere dem Philosophen, einen Überblick über den heutigen Stand der Materieforschung zu bieten. Der Verf. wählt mit glücklichem Griff aus der verwirrenden Stoffülle das aus, was zum wesentlichen Verständnis nötig ist. Dabei kommen Experiment und Theorie in gleicher Weise zur Geltung. Für die Anordnung ist neben didaktischen Rücksichten weitgehend die historische Entwicklung als Richtschnur genommen. F. behandelt die Atomhülle, die Quantenmechanik einschließlich der Grundideen der Quantenelektrodynamik, die Kernphysik, die Physik der Moleküle sowie die Atomphysik der Fest-Körper (Kristalle). Da und dort sind grundsätzliche Überlegungen eingeschaltet, so vor allem der Abschnitt über Leistungen, Grenzen und philosophische Bedeutung der Quantenmechanik (224—230). Jedem der sieben Kapitel ist ein Literaturverzeichnis beigefügt. Das Werk ist nicht populär, sondern durchaus wissenschaftlich; darum ist auch der nötige mathematische Apparat in den Text eingearbeitet. Daß es trotzdem seit 1948 bereits in 3. Auflage sowie in einer amerikanischen Übersetzung vorliegt, ist wohl der beste Beweis für seine Vorzüge. *P.*

Albert Niedermeyer, Philosophische Propädeutik der Medizin. Einführung in die allgemeinen geistigen Grundlagen (Geschichte, Philos., Biol., Psychol.) (Allgemeine Pastoralmedizin I). 8° (XII u. 547 S.). Wien 1955, Herder. S 128.—. — Schon vor 20 Jahren schrieb N. eine pastoralmedizinische Propädeutik (Salz-

burg 1935); sie wurde nach 1938 beschlagnahmt. Inzwischen hat der Verf. sein sechsbändiges Handbuch der speziellen Pastoralmedizin herausgegeben (Wien 1948—52). Es fehlte ein Werk, das zu diesem Handbuch die weltanschaulichen und naturwissenschaftlichen Grundlagen darbot. Diese Aufgabe ist den beiden Bänden der „Allgemeinen Pastoralmedizin" zugedacht. Der vorliegende 1. Band enthält eine Abhandlung über den Begriff der Pastoralmedizin, ihre Geschichte, ihre metaphysischen Voraussetzungen und ihre Stellung im akademischen Unterricht. Der 2. Hauptteil legt den Grund zu einer universalistischen Anthropologie, jener Auffassung (für die sich N. mit aller Hingabe einsetzt), die den Menschen nicht bloß als materielles oder biologisches Wesen, sondern allseitig nach Leib und Seele, in seiner natürlichen und übernatürlichen Stellung betrachtet. N. entwirft die Grundzüge des heutigen naturwissenschaftlichen Weltbildes, beschreibt und kritisiert die Entwicklungslehre, um dann den Fragen der menschlichen Erblehre sich zuzuwenden. Der letzte Abschnitt ist der medizinischen Psychologie gewidmet. Man wird an diesem umfangreichen Werk gewiß Schatten entdecken. Beim Vielerlei des Inhaltes waren auch sachliche Fehler kaum zu vermeiden (man lese etwa S. 157 über die Relativitätstheorie). Manche wird die allzu selbstsichere und apologetische Art stören, wie sie z. B. in der Behandlung der Deszendenztheorie hervortritt. Aber aufs Ganze gesehen muß man doch staunen, welche Fülle weit auseinanderliegenden Stoffes N. hier bewältigt und — trotz aller Digressionen — zu einer Einheit verbunden hat. Die zähe Ausdauer, mit der er das gesteckte Ziel trotz aller Hemmnisse (vgl. die betrübliche Anmerkung S. 144) festhält und weiterverfolgt, wird ihm von vielen Seiten Bewunderung und Dank eintragen. *P.*

Heimo Dolch, Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik. Besinnung auf die historischen Grundlegungen zum Zwecke einer sachgemäßen Besprechung moderner Kausalitätsprobleme. 8° (XI u. 239 S.). Freiburg 1954, Herder. DM 11,80. — Eine gründliche Auseinandersetzung über die Kausalität ist längst fällig geworden. Hat man im mechanistischen Zeitalter die Unveränderlichkeit der ehernen Naturgesetze übertrieben, so neigt die Haltung der neuesten Physik zum anderen Extrem; seit Heisenbergs Unbestimmtheitsrelation wird immer mehr die Meinung vertreten, die Kausalität habe ihren Sinn verloren, das Kausalitätsgesetz gelte nicht mehr. Solche Thesen versetzen den Theologen und den an die gute Tradition sich haltenden Philosophen begreiflicherweise in Unruhe. In dieser Situation kann man die Arbeit D.s nur begrüßen, um so mehr als er es unternimmt, den heutigen Gegensatz nicht so sehr in seinen zugespitzten Ausläufern, sondern von den ins Mittelalter zurückreichenden geschichtlichen Wurzeln her zu begreifen und zu überwinden. Behutsam sich vorantastend, mit klug abwägendem Urteil weiß D. herauszuarbeiten, was einerseits Thomas v. A., andererseits Descartes, Bacon und Newton unter *causa* und Kausalität verstanden haben. Dabei entkräftet er den Vorwurf des Anthropomorphismus und der Unexaktheit, den man gegen Thomas erhoben hat. Es zeigt sich, daß die Urheber der klassischen Naturwissenschaft durchaus nicht gottlos oder gar gottfeindlich waren; aber freilich wurde im weiteren Verlauf die *causa prima* immer mehr vergessen und „ausgeklammert". Geradezu verblüffend wirkt die Feststellung, die sich beim Vergleich der alten mit der neuen Denkweise ergibt, daß die Physik heute nicht so sehr nach der *causa efficiens* — wie sie selbst vorgibt —, sondern nach der (z. B. von N. Hartmann so verachteten und als veraltet abgetanen) *causa formalis* (im thomasischen Sinn) forscht. Es ist eben so, daß die Bezeichnungen oft ihren Sinn völlig verändert haben. Daher die vielen Mißverständnisse. Es ist ein Hauptverdienst des Verf., daß er diesem vielverschlungenen Bedeutungswandel nachgeht und so das Haupthindernis für eine Verständigung zwischen alter Philosophie und neuer Physik aus dem Wege räumt. Man kann nur wünschen, daß der hier

vorliegenden historischen Besinnung bald die in Aussicht gestellte systematische Auseinandersetzung über die modernen Kausalitätsfragen folgen möge. — Die gar sorgfältige und feinfühlige Art ist in Gefahr, gelegentlich umständlich oder ermüdend breit zu werden; speziell in den einleitenden Abschnitten wünscht man, rascher *in medias res* zu kommen; mancher Zitaten- und Gedankenschmuck mag allerdings dem Charakter des Buches als Habilitationsschrift angemessen sein. Im ganzen dürfte D. mehr die Theologen ansprechen; für die Physiker wäre eine nüchternere, weniger „theologische" Art geeigneter; diese Rücksicht schiene vor allem bei dem zu erwartenden zweiten Teil geboten. *P.*

Wilfried Daim, Tiefenpsychologie und Erlösung. Gr.-8° (360 S., 34 Abb.). Wien u. München 1954, Herold. S 118.—. — Ausgehend von der Beobachtung, daß der Neurotiker, der sich an den Psychotherapeuten wendet, von seiner Fixierung an ein Triebobjekt erlöst werden möchte, nimmt der Verf. eine Strukturerhellung dieses Erlösungsbedürfnisses (EB) in Angriff (S. 13), deren Ergebnisse er in den drei Problemkreisen vorlegt: Das Erlösungsbedürfnis; Der psychoanalytische Prozeß als Teilerlösungsprozeß; Teilerlösung in der Totalerlösung. — Es soll gezeigt werden, „daß der psychoanalytische Erlösungsprozeß eine bestimmte Gesetzmäßigkeit besitzt, die eine tiefe Verwandtschaft ... mit dem religiösen Erlösungsprozeß hat. In beiden Fällen handelt es sich um Erlösungen. Doch während die religiöse den ganzen Menschen, besser die Menschheit bzw. den gesamten Kosmos meint, trifft die psychoanalytische nur den Teilbereich menschlicher individueller Einzelseelen" (S. 221). Anhand von Erhebungen in Anlehnung an die phänomenologische Methode erkennt der Verf. vier „Existentialien des EB: ein Wovon, Was, Worumwillen und Bevor des EB" (S. 34f). Die Erlösung soll befreien vom „Zwang eines falschen Absolutums, eines Götzen, dem das Personzentrum des Menschen verfallen ist" (S. 48f), den „Zustand ungehemmter Freiheit" (S. 56) schenkend. An Analogien zwischen Heilsgeschehen und therapeutischer Erlösung bezeichnet der Verf. vor allem: Paradies und unbewußtes Bevor (S. 301); Sündenfall und Fixierung an einen absolut gesetzten Götzen (S. 304); Steigerung der Ohnmacht bis zu Verzweiflung (S. 250) und innerer Hölle (S. 254); Erlösung und Aggression gegen den Götzen (S. 264); Kreuz und Einschränkung in der Fixierung (S. 233); Kreuzigung und letztes Durchhalten (S. 261); Auferstehung von den Toten und Sieg über den Götzen (S. 264). Im einzelnen biete „die Leidensgeschichte die Möglichkeit zur Symbolisierung aller jener Zuständlichkeiten, die die Psychoanalyse an Schmerzen und Leiden aktualisiert, welche durch die Fixierung entstehen" (S. 233). — Wenn man die im 1. Teil des Buches vorgelegten Explikationen des EB als solche nimmt, wird man dem Verf. gerne von Seite zu Seite folgen, viele neue Gesichtspunkte gewinnen, und auch dort angeregt werden, wo man glaubt, sachlich verschiedener Ansicht sein zu müssen. Die Auseinandersetzung freilich mit E. Frankl (S. 331ff) möchte man weder als vom Zusammenhang verlangt noch in ihrer Form als gelungen bezeichnen. — Im Ansatz originell und in mehr als einer Hinsicht fruchtbar für eine christliche Lehre vom Menschen ist das Bemühen des Verf., „letzte Sinnhaftigkeit des psychoanalytischen Prozesses in einem Totalerlösungsprozeß aufzuzeigen, in den er mit Notwendigkeit mündet, will er sich nicht selbst ad absurdum führen" (S. 296). Wenn man nun aber die vom Verf. gemeinte Verbindung Tiefenpsychologie—Erlösung über die bezeichneten, glücklich herausgestellten Gesichtspunkte hinaus näherhin besieht, so meldet sich ein sehr ernstes Bedenken. Kann das wesentlich Unterscheidende zwischen religiöser und therapeutischer „Erlösung" mit dem Unterschied „total — partiell" gekennzeichnet werden? Das grundsätzliche Geschiedensein von menschlichem Tun und natürlicher Widerfahrnis einerseits, von freigeschenkter und übernatürlichem Sein jenseitiger Gnade andererseits ist so wesentlich, daß alle Analogien zwischen beiden

Bereichen letztlich nur in Randgebieten beheimatet sein können. Der Verf. kennt sehr wohl die Freiheit im Walten Gottes (z. B. S. 214); die Frage aber, inwieweit „durch den Menschen die Aktivierung" einer psychoanalytischen „Heilskraft", die „in Christus wurzelt", möglich und wirklich sei, bedarf der nüchternen Abgrenzung und ernster theologischer Klärung. Da der Verf. in diesem Zusammenhange selbst (S. 315) nicht ohne echte Sorge ist, glauben wir seinem Werk nicht Unrecht zu tun, wenn wir es in dieser Hinsicht einer Überarbeitung bedürftig erachten. *G. Trapp S. J.*

Johannes B. Schuster, Philosophia moralis. 2. Aufl. Gr.-8° (XV u. 228 S.). Freiburg 1952, Herder. — Dieses Lehrbuch der Moralphilosophie soll nach der Absicht des 1952 verstorbenen Verfassers die Tradition des bekannten Lehrbuches von Cathrein fortführen. Der Verf. hat selbst zweimal die Moralphilosophie Cathreins herausgegeben. In seinem eigenen Lehrbuch folgt er der Stoffeinteilung und dem Aufbau des genannten Buches; was aber die Darlegung und Beweisführung der Lehrsätze angeht, zeigt sich überall das neue und vertiefende Durchdenken. Den praktischen Bedürfnissen ist mehr Rechnung getragen. Viele Fragen, die nach dem üblichen Ausbildungsgang der Theologen in der Moraltheologie behandelt werden, sind nur kurz angeführt; dagegen haben andere zeitbedingte Fragen (Eigentumslehre, Umfang der Staatsgewalt, z. B. die Sterilisation betreffend) eine eingehendere Behandlung erfahren. Den einzelnen Abschnitten ist jeweils eine reiche, bis in die neuere Zeit heraufführende Literaturauswahl vorangestellt. Sehr lobend ist die Kürze dieses Lehrbuches hervorzuheben. Es ist wirklich ein Lernbuch für die Studierenden. Zum Selbststudium dagegen dürfte es sich kaum eignen. Überall ist das ergänzende und erläuternde Wort des Lehrers vorausgesetzt. *V. Naumann S. J.*

Josef Funk, Primat des Naturrechtes. Gr.-8° (354 S.). Mödling b. Wien o. J. (1952). St. Gabriel. Geb. S 65.—. — Der einleitende Teil enthält eine ausführliche Geschichte des Naturrechtsbegriffes in der neueren Zeit. In einem „fundamentalen Teil" wird der Rechtsbegriff entwickelt und eine Definition des Natur- und des positiven Rechts gegeben. Im „formalen Teil" wird zunächst allgemein die Transzendenz des Naturrechts gegenüber dem positiven Recht aufgewiesen. Im besonderen wird dann gezeigt, wie gegenüber dem in Entstehung begriffenen positiven Recht (Staatsrecht) und dem schon vorhandenen positiven Recht das Naturrecht Lebensgrund ist, es aus sich hervorbringt, aber auch zugleich ergänzt und zu seiner Weiterentwicklung beiträgt. Naturrecht und positives Recht sind nicht zwei verschiedene, nebeneinander stehende Rechtsordnungen, sondern indem das Naturrecht das positive Recht transzendiert und ihm zugleich immanent ist, entsteht eine einzige, lebensvolle, allumfassende Rechtsordnung. Die Ausführungen dieses letzten Teiles sind unstreitig die Glanzleistung dieser Studie. Zugleich sind die klaren, überzeugenden Ausführungen ein Beispiel dafür, wie die scholastische Methode eine hervorragende Eignung besitzt, zu einer allseitigen Erhellung und Durchdringung des gegebenen Fragepunktes beizutragen. (Es werden die vier Ursachen auf den Rechtsbegriff angewendet; besonders fruchtbar erweist sich der Vergleich des Verhältnisses von Natur- und positivem Recht mit Substanz und Accidens.) Die Ausführungen hätten in nichts verloren, wenn der breit ausladende, erzählungsmäßige Stil mehr gestrafft worden wäre. — Zwei Bemerkungen mögen uns gestattet sein; es sind Fragen am Rande. Die erste: Uns scheint die Korrektur der katholischen Autoren, die das Naturrecht auf die allgemeinsten Prinzipien und die daraus unmittelbar sich ergebenden Forderungen einschränken, nicht ganz angebracht. Der Grund für diese traditionelle Lehre ist wohl darin zu sehen, daß der Naturrechtsbegriff, wie er in der mittleren Stoa verstanden wurde, über Augustin der Scholastik übermittelt wurde; die Stoa aber sah die Natürlichkeit des Sittengesetzes in der Leichtigkeit, Spontaneität seiner Erkenntnis gelegen.

Läßt man hingegen, wie das die neueren katholischen Autoren (und auch unser Autor 133f) tun, die Natürlichkeit des Naturrechts (und allgemein des natürlichen Sittengesetzes) in der Fundierung in der Naturordnung, im *ordo finalis* bestehen, so bleibt immerhin zu erklären, wie das natürliche Sittengesetz (und Recht) erkannt wird; denn daß es erkannt wird, ist notwendig. Ein unerkennbares, oder auch nur schwer erkennbares Naturrecht dient zu nichts. So bleibt dann wieder nichts übrig, als das Naturgesetz (und Naturrecht) auf die allgemeinsten Prinzipien einzuschränken, die per *modum confusionis* und *abstractionis* entstehen, unter Weglassung der *circumstantiae*, wie das der Autor denn auch selbst ausdrücklich tut (142ff). Es bedeutet die Einschränkung des Naturrechts auf die allgemeinen Prinzipien doch nicht, daß die rechtliche Idealität einer singulären, konkreten Situation geleugnet wird, sondern es sollen nur jene Normen herausgehoben werden, die eine unmittelbare Anwendbarkeit für jedermann zulassen. Das zweite, was wir vermissen, ist die genaue Darlegung der Funktion des Rechts. Gewiß, es werden die zunächst liegenden Ziele des Rechts und der Rechtsordnung angegeben (126); wenn aber, bei Besprechung der Sozialität und der Notwendigkeit des Rechts, als Ziel der Rechtsordnung angegeben wird: das Gemeinschaftsziel der gesamtverbundenen Menschheit (106, 107 und passim), so wird dafür nirgends ein strikter Beweis erbracht. Ist das überhaupt zu beweisen? Aber, das sei nochmals betont: die Grundthese vom Primat des Naturrechts wird davon nicht berührt. Die ist unstreitig glänzend gerechtfertigt.

N.

Dogmatik und Dogmengeschichte

Artur Michael Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik. III. Teil: Die Lehre von den Sakramenten. Bd. I u. II. Gr.-8° (359 u. 331 S.). Regensburg 1954/55, F. Pustet. Je DM 29.50. — Sind dem Fachmann auch die in den beiden Bänden gebotenen Forschungsresultate aus der Sakramentenlehre bereits zum großen Teil bekannt, so ist er doch froh, sie in systematischer Geschlossenheit so zur Hand zu haben, daß er sie jeder Zeit rasch einsehen und zitieren kann. Es ist freilich nicht so, daß der Verf. uns eine vollständige Dogmengeschichte der Sakramentenlehre vorlegt; er betont es selbst ausdrücklich, daß er nur die Ergebnisse seiner eigenen Forschungen zusammenfaßt. Der Benützer wird also notwendigerweise auch die anderen Spezialarbeiten (die wichtigsten führt der Verf. an; S. 7f) aus diesem Gebiete einsehen müssen. — Gerade in der Sakramentenlehre ist es besonders reizvoll zu sehen, wie unsicher vielfach die frühmittelalterlichen Autoren in uns ganz selbstverständlichen Dingen herumtasteten; man bedenke, daß ihnen ja noch nicht einmal ein eindeutiger Sakramentsbegriff zur Verfügung stand. Es ist reizvoll, zu beobachten, wie langsam Baustein an Baustein gefügt wird und wie erst nach jahrhundertelanger rastloser Arbeit das ersteht, was wir heute in der Lehre von den sieben Sakramenten im allgemeinen und im besonderen besitzen. — Im ersten Band des dritten Teiles werden Probleme behandelt, die in den Traktat De Sacramentis in genere gehören: Die Gnadenökonomie des AT (19—60); Die Wirkungen der Beschneidung (61—108); Terminologie der allgemeinen Sakramentenlehre: Materie und Form, Intention, *opus operatum*, *substantia sacramenti* (109—168); *potestas* (169—209); *sacramentum in voto* (210—253); Unwiederholbarkeit von Sakramenten (254—278); Kindertaufe und Glaube (279—345). Es sind also bei weitem nicht alle Fragenkomplexe behandelt; so wird z. B. jeder Benützer einen Beitrag über die Entwicklung des Sakramentsbegriffes bzw. seine Weiterbildung in der Frühscholastik und über die damit eng zusammenhängende Frage nach der Wirksamkeit der Sakramente sehr vermissen. — Im zweiten Band ist es noch deutlicher, daß es sich um ausgewählte Fragen handelt, die den Verf. selbst besonders interessiert haben: Die Definition der Taufe (7—46); Form der Taufe (*baptizo*

te') (47—86); Wirkung der Taufe (87—181); Nachlassung zukünftiger Sünden in der Taufe (182—191); Heilsnotwendigkeit der Eucharistie (192—206); Konsekrationsgewalt eines von der Kirche getrennten Priesters (223—243); Der zur Nachlassung der Schuld notwendige Grad der *contritio* (244—267); Episkopat als Ordo (277—302). Über die *contritio* werden übrigens an anderer Stelle einige wichtige Bemerkungen gemacht (III/1, 12—18; III/2, 128—169; 244—276). — Wir sind dem Verf. für die Darbietung gerade dieser Fragen, über die sonst nicht oder nur selten gehandelt wird, dankbar und nehmen dafür gerne die Mühe in Kauf, über andere Fragen, wie z. B. den Charakter, von dem einiges bei der Definition der Taufe gesagt wird (22—38), über die Sinndeutung der trinitarischen Taufformel, über das Bußsakrament, anderswo Rat zu holen.

F. Lakner S. J.

Saint Bernard Théologien. Actes du Congrès de Dijon, 15.—19. Sept. 1953 (Analecta S. O. Cist. 9 [1953], 3/4). Gr.-8° (334 S.). Rom 1954, Curia Generalis S. O. Cist (Auslieferung auch: Abtei-Buchhandlung Heiligenkreuz, N.-Ö.; K. Zink-Verlag, München 34). DM 25.—. — Dieser Band enthält die Referate, die auf dem anläßlich des 800. Todestages des hl. Bernhard abgehaltenen wissenschaftlichen Kongreß von namhaften Theologen und Historikern vorgelegt wurden. Daß dem hl. Bernhard der Ehrentitel eines „Theologen" gebührt, weiß heute jeder, der auch nur einigermaßen mit der Theologie und ihrer Geschichte vertraut ist; aber man ist doch erstaunt, wenn man aus diesen Referaten die Fülle der Fragen ersieht, die Bernhard in seinen zwar wenigen, aber nichtsdestoweniger einflußreichen Schriften aufgreift und zum Teil behandelt; freilich gilt auch bezüglich dieses Titels, was H. Barré, der sich in der Erforschung der frühscholastischen Mariologie einen Namen gemacht hat, über den dem hl. Bernhard gerade im marianischen Jubeljahr gerne verliehenen Ehrentitel eines „docteur marial" bemerkt: Bernhard hat nicht die theologische Forschung vorangetrieben, hat auch nicht Wege zu neuen Ideen gewiesen — unter dieser Rücksicht verdienen andere (Ildefons von Toledo, Ambrosius Autpert, Paschasius Radbert, Gottschalk von Limburg, Anselm von Canterbury, Eadmer) viel eher diesen Titel. Bernhard ist vielmehr Traditionalist und kein Initiator. „Docteur marial, il est surtout docteur de la spiritualité mariale" (S. 113). — Bernhards Darlegungen geben wieder, was Schrift, Tradition und damals gesicherte Lehrentwicklung boten; so sind seine Aussagen bezüglich der Unbefleckten Empfängnis, der leiblichen Aufnahme in den Himmel und der allgemeinen Gnadenvermittlung zu beurteilen (100—107). Auf neue, vor allem noch im Stadium der Kontroverse befindlichen Fragen läßt sich Bernhard nicht ein; es ist charakteristisch, daß er auf diesbezügliche Anfragen keine Antwort erteilte; so auf die Bitte des Gerhoh von Reichersberg um Stellungnahme zur Frage nach dem *homo assumptus* (S. 18). Ein ähnliches, in der Kontroverse zwischen J. Lequercq und J. B. Auniord (H. du Manoir S. J., Marie II, 574. 612) vermittelndes Urteil fällt auch R. Laurentin (Ebd. III, 12). — Der Wunsch nach einer zuverlässigen Ausgabe der Werke des Heiligen ist begreiflich und tatsächlich ist bereits der erste Band der „Sancti Bernardi Opera", von Dom Leclercq O. S. B. bearbeitet, im Druck. Von Leclercq ist der Einleitungsartikel des vorliegenden Bandes: „Bernhard und die monastische Theologie des 12. Jahrhunderts" (7—23). Die weiteren Beiträge sind den drei Hauptgebieten gewidmet: Quellen (Heilige Schrift, Tradition, Philosophie: 24—77), Dogmatik (Christologie, Mariologie, Angelologie, Ekklesiologie, Kindertaufe: 78—201), Mystik (Struktur der Seele, des Gewissens, Natur und Stufen der Liebe, mystische Erfahrung: 201—267). *L.*

Matthias Premm, Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik. Bd. III/1 u. 2. 8° (376 u. 415 S.). Wien 1954/55. Herder. — Diese abschließenden Bände der „Katholischen Glaubenskunde", in denen die Sakramentenlehre entwickelt wird, verbleiben auf demselben Niveau, dessenthalben die früheren

Bände eine solch günstige Aufnahme fanden. Sie zeichnen sich allerdings nicht dadurch aus, daß der Verf. selbständige Vorstöße in theologisches Neuland unternimmt oder ungewohnte Denkmotive einführt oder von einer neuartigen Sicht her die Sakramentenlehre darlegt. Den Verf. leitete lediglich die Absicht, das Überlieferte, auf den Stand der heutigen Forschung gebracht, in klarer, aufgelockerter, lesbarer Thesenform auseinanderzusetzen. Die kirchentreue, scholastische, solide und theologischen Abenteuern abholde Haltung des Verf. tritt in jeder Zeile klar zutage. Wegen dieser Vorzüge stellt sich Premms Glaubenskunde ebenbürtig in die Reihe der bewährten Textbücher für Dogmatik und kann sowohl für den offiziellen Studienbetrieb als auch für das Privatstudium empfohlen werden. *E. Gutwenger S. J.*

Magnus Löhrer, Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones. 8° (280 S.). Einsiedeln 1955, Benziger. Fr. 14.80. — Die vorliegende Dissertation ist mit Fleiß und Sorgfalt geschrieben. Dem Dogmatiker, der in geschichtlichen Untersuchungen nach Anregung für die Weiterentwicklung seiner Traktate sucht, mögen die Ergebnisse ein wenig mager vorkommen; dem Ideenhistoriker jedoch und vor allem jenen, die sich eingehend mit den Gedanken des großen Afrikaners beschäftigen, wird die Studie als Baustein für eine umfassende Darstellung des Augustinischen Glaubensbegriffs höchst willkommen sein. Das gilt besonders vom letzten Abschnitt, der sich mit dem Verhältnis von Glaube und Gnade abgibt und sorgfältig die Ansätze und die Entwicklung der Gnadenfrage in den Frühschriften des hl. Augustinus aufzeigt. *G.*

Johannes Brinktrine, Die Lehre von Gott. 2. Bd.: Von der göttlichen Trinität. 8° (237 S.). Paderborn 1954, Schöningh. DM 9.30, geb. DM 11.80. — Das vorliegende Buch ist wohl vor allem für den Schulbetrieb gedacht und legt in klarer Weise die augustinisch-scholastische Trinitätslehre dar. Wie nicht anders zu erwarten, ist das Gerüst des Traktates aus überliefertem und daher bekanntem Gedankengut aufgeführt, doch hat der Verf. nicht versäumt, in einigen Fragen weiter auszugreifen, als dies in ähnlichen Werken für gewöhnlich geschieht. Im Vorwort gibt der Verf. als charakteristisch für sein Buch folgende Lehrstücke an: die Vorbereitung des Trinitätsgeheimnisses im AT, die Trinitätslehre des NT und der Tradition, vor allem die Erörterung der Formel: *Christus tertia persona in Trinitate*, die Trinität im Kirchenjahr und in der Liturgie, manches in der Frage des *Filioque*, die mit Rücksicht auf die entgegengesetzte Ansicht der nichtgeeinten Orientalen besonders eingehend behandelt wurde, in der Frage der göttlichen Relationen, der Frage der Anwendung des Personbegriffs auf Gott, der Interpretation der indischen Trimurti. Der Verf. hat es nicht unterlassen, sich an entscheidenden Stellen (besonders in der Anwendung des Personbegriffs) mit Karl Barth auseinanderzusetzen, dessen Trinitätstraktat bekanntlich auch bei manchen katholischen Theologen Anklang gefunden hat. Die Beweisführung ist immer solid gehalten. — Wenn hier ein Wunsch ausgesprochen werden darf, so ist es der, daß in einer weiteren Auflage an Stelle der Hinweise auf Sonderausführungen anderer Autoren diese Sonderausführungen kurz referiert und vom Verf. diskutiert werden. *G.*

Mark Dorenkemper, The Trinitarian Doctrine and Sources of St. Caesarius of Arles (Paradosis IX). 8° (234 S.). Freiburg (Schw.) 1953, University Press. — Man hat sich gewöhnt, von den Dissertationen der theologischen Fakultät in Freiburg minutiöse Detailarbeit und abgewogenes Urteil, kurz: hohes Niveau zu erwarten. Auch diese Studie erfüllt alle Ansprüche, was umso anerkennenswerter ist, als die restlose Hingabe des Verf. sich an einem spröden Thema zu bewähren hatte: mag der hl. Cäsarius eine wichtige Persönlichkeit seiner Epoche gewesen sein, als Theologe und Literat ist er nicht sehr aufregend. Jedenfalls ist dem Verf. der Nachweis gelungen, daß das *Quicumque* die Quelle der Trinitätslehre des

hl. Cäsarius war und daß er im Kampf gegen die Semiarianer zur Verteidigung dieser Trinitätslehre Anleihen bei Augustinus, Faustus, Ambrosius, Fulgentius, Ithacius und Hilarius von Poitiers machte. *G.*

Tarcisius J. van Bavel, Recherches sur la Christologie de Saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après Saint Augustin (Paradosis X). 8° (XIII u. 189 S.). Freiburg (Schw.) 1954, Editions Universitaires. — Der Verf. hat sich bemüht, auf breitester Quellengrundlage und unter Berücksichtigung der einschlägigen Literatur die Christologie des hl. Augustinus thematisch darzulegen und Abhängigkeiten festzustellen. Der Ertrag der Untersuchung ist insofern nicht besonders reichhaltig, als der Verf. zu dem Ergebnis kommen mußte, daß sich Augustinus im großen und ganzen in den traditionellen Geleisen gehalten hat. Als Verdienst des großen Kirchenlehrers wird gebucht, daß er den Personbegriff wieder energischer verwendete und sich außerdem von der Idee leiten ließ, der menschlichen Natur Christi seien alle Vollkommenheiten zuzuschreiben, für die sie sich als aufnahmsfähig erweist. Auf diese Weise ging er dem Realismus eines hl. Ambrosius aus dem Wege, der der menschlichen Natur Christi Zweifel, Unwissenheit usw. zuschrieb; er gebrauchte aber sein Prinzip mit Überlegung, so daß er nicht den sublimen Übertreibungen des hl. Hilarius von Poitiers zum Opfer fiel. Der Verf. versucht auch gegen A. Dubarle die unmittelbare Gottesschau des irdischen Christus als augustinisches Lehrstück zu sichern. *G.*

Marianus Müller O. F. M., Die Begegnung im Ewigen. Zur Theologie der christlichen Gemeinschaft (Begegnung und Wandlung 8). Kl.-8° (XIV u. 444 S.). Freiburg 1954, Herder. — Nach dem ersten Band, bei dessen Erscheinen in dieser Zeitschrift 76 (1954) 471—473 zu Inhaltsplanung und Methode Stellung genommen wurde, ist nun als nächste Folge Band 8 herausgekommen, wohl deshalb, weil eine Theologie der Gemeinschaft das Desiderat von heute ist; es ist selbstverständlich, daß der Verf. die Fülle der Fragen, die er in sieben Kapiteln vorlegt, von den Zentralideen der trinitarischen Gottebenbildlichkeit (1. Kap.: „Die dreifaltige Gemeinschaft" S. 25—56) und der vom gottmenschlichen Erlöser in der Kirche verwirklichten Liebe (2. Kap. S. 57—154) zu sichten und anzugehen sucht. „Der Ort der Begegnung" (3. Kap. S. 155—178) zwischen Gott und Mensch ist der Wesensgrund der Seele, das „Versteck der Seele" (Eckhart; S. 160), dessen Liebesfähigkeit von Gott berührt und aktuiert wird; diese Berührung oder „die Begegnung mit Gott" (4. Kap. S. 179—267) d. h. die Begegnung vom Menschen her gesehen wird als „ein Geheimnis des Schweigens" (180), als „ein Wagnis des Glaubens" (197), als „ein verborgenes Siegel" (215) beschrieben und ist letztlich ein „Mitvollziehen des dreifaltigen Lebens" (243—253). „Die Begegnung mit den Menschen" (5. Kap. S. 268—347) von seiten Gottes wird zum Urbild und Urgrund aller Begegnung in menschlicher Freundschaft und Liebe. Im 6. Kapitel, dem eigentlichen Schlußkapitel, „Die Begegnung mit den Dingen" (S. 348—432), will der Verf. den Transparenzcharakter alles Geschöpflichen aufzeigen („Alle Dinge sprechen vom Schöpfer", 385; „alle Dinge tragen eine Spur der Dreifaltigkeit", 407; „die Natur ist auch eine Kirche ... die Natur ist wirklich gotterfüllter Raum", 432). — Es ist nicht schwer, über eine „Theologie der Gemeinschaft" ein Buch von 450 Seiten zu füllen; trotzdem wird der Leser am Schluß des Buches sich sagen müssen, daß er eigentlich nicht viele neue Einsichten gewonnen hat. Der Verf. polemisiert auch in diesem Bande wieder ausgiebig gegen die Fachtheologie („die intellektualistische Schultheologie", S. XIV; deren er sich mit E. Rosenstock-Huessy schämt, S. IX; 363); aber man wird sicher vielen Lesern aus dem Herzen sprechen, wenn man der Meinung Ausdruck gibt, daß dem Verf. ein Schuß von Schultheologie, wenigstens einige Prozent von dem, was die großen Vertreter der klassischen Schultheologie besaßen, nur gut getan hätte; wenn er

z. B. die Gemeinschaft definiert als den „rechten Umgang mit Gott und den Menschen und den Dingen" (S. 1), so ist damit nicht viel mehr gesagt als ohnehin jeder weiß. Nachdem der Verf. die Philosophie schlechthin, ohne etwas über die Möglichkeit und Wirklichkeit, ja Notwendigkeit einer christlichen Philosophie zu sagen, diskriminiert hat, kann er freilich auch nirgends von den sozialen Strukturgesetzen der Naturordnung sprechen, die eine „Theologie der christlichen Gemeinschaft" ebensowenig ignorieren darf, wie eine Theologie von Gott die natürliche Erkennbarkeit Gottes übergehen könnte, auch abgesehen von der vatikanischen Definition über den *duplex ordo* (Coll. Lac. 7, 225. 238). Im Kapiel „Die eucharistische Gemeinschaft" wird, was ohneweiters berechtigt war, sehr stark der Mahlcharakter der Eucharistie hervorgehoben (61—76. 80. 119. 140); aber hätten sich nicht auch aus dem eigentlichen Opfercharakter der Eucharistie mancherlei wertvolle Beziehungen zur Gemeinschaft ergeben? — Die Diktion ist keineswegs so einfach und schlicht, wie sie sonst den klassischen Vertretern der seraphischen Theologie eigen ist, die gerade deshalb so eindrucksvoll ist; darum und infolge der Häufung synonymer Ausdrücke, von nicht ganz zueinander passenden Vergleichen (42. 205. 432 u. a.), von nicht immer zutreffenden Wortspielen (58) ist die Lektüre stellenweise nicht leicht und angenehm, zeitweise geradezu ermüdend. *F. Lakner S. J.*

Werner Dettloff O. F. M., Die Lehre von der Acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre (Franziskanische Forschungen 10). 8° (XVIII u. 233 S.). Werl/Westf. 1954, Dietrich-Coelde. DM 14.—. — Über Scotus herrschen vielfach noch heute widerstreitende Ansichten, so daß jeder Beitrag zu seiner Kenntnis wertvoll ist; besonders dann, wenn ein neuer Ansatzpunkt geboten wird, um den geschichtlichen Zusammenhang mit dem Nominalismus und der Reformationstheologie, der unzweifelhaft besteht, zu klären. Und gerade das versucht der Verf., indem er den Zentralbegriff der Rechtfertigungslehre des Scotus behandelt. Im ersten Teil (13—169) legt der Verf. eine vielfach aus den handschriftlichen Quellen (Lectura prima von Oxford, Reportatio Parisiensis, Quodlibetum, Ordinatio) selbst geschöpfte Analyse und Interpretation der in Frage kommenden Texte vor. Im zweiten Teil (173—200) wird die Bedeutung der Akzeptationslehre herausgestellt für den scotischen Gottesbegriff (Göttliche Gerechtigkeit und frei akzeptierender Gnadenwille) und für die Christologie (Die menschliche Natur Christi als Prinzip des Erlösungswerkes: Verhältnis der Person des Logos und der menschlichen Natur Christi; Das Werk Christi als Werk der menschgewordenen Person des Logos; Die relative Unendlichkeit der Verdienste Christi und die Notwendigkeit ihrer Akzeptation durch Gott). Der dritte Teil (201—229) bietet eine theologische Bewertung der Akzeptationstheorie; die fundamentale Unterscheidung von *potentia absoluta* und *potentia ordinata* durch Scotus führt zu der für die Interpretation des scotischen Systems so entscheidenden offenbarungstheologischen Betrachtungsweise — erst von hier aus gelingt es, eine objektive Würdigung und zugleich gerechte Kritik an Scotus zu üben. Pauschalurteile, wie sie noch bei neueren Theologen (Werner, Dörholt, Schwane, Seeberg, Pohle-Gierens) über die Entwertung von Christi Erlösungsverdienst und der verdienstlichen Werke im allgemeinen, der Gnade usw. zu finden sind, werden in Hinkunft zu korrigieren sein. Die aus Scotus selbst erhobene Reihung: *caritas* (als *forma supernaturalis et deiformis*; S. 112) — *acceptatio* — *meritum*, an die sich Gott *de potentia ordinata* gebunden hat (74. 100. 160. 204—210), widerlegt klar den Vorwurf des Pelagianismus. Über die *gratia actualis*, von der Scotus kaum spricht, ist wohl dasselbe zu sagen, wie bei allen Scholastikern, Thomas eingeschlossen; man wird in der ungenauen Ausdrucksweise nicht gleich semipelagianische Tendenzen finden dürfen, wenn solche im ganzen theologischen System nicht begründet sind (227f). Sicher ist, daß die noch von Mitzka aufgestellte Behauptung, nach Scotus gelte die Gleichung:

supernaturale = *Deo acceptum*, keineswegs aufrecht erhalten werden kann (224f). Manchmal wurde die skotische Akzeptation gleichgesetzt mit der Prädestination, wogegen sich aber Scotus selbst verwahrt hat, indem er klar sagt, letztere gehe der *infusio caritatis* voraus, erstere folge ihr nach (101f. 162). Sehr interessant und durchaus zu billigen sind die Ausführungen des Verf. über die Bedeutung der Akzeptation in der Gotteslehre und in der Christologie. *L.*

Bruno Korošak O. F. M., Mariologia S. Alberti Magni eiusque coaequalium (Biblioth. Mariana Medii aevi 8). Gr.-8° (XXVII u. 651 S.). Rom 1954, Academia Mariana Internationalis. — Albert d. Gr. galt schon immer als der Mariologe des Mittelalters; es lohnt sich daher, seine Mariologie systematisch darzustellen; ja eine derartige Darstellung ist dringend notwendig geworden; denn die verschiedenen mariologischen Schriften, die bis in die allerletzte Zeit unter Alberts Namen segelten, sind nach dem heutigen Stand der Forschung Albert abzusprechen; so die Summa De Laude BMV, das Compendium Super „Ave Maria", insbesonders aber das Mariale, dessen Authenzität bisher niemand zu bezweifeln gewagt hätte, die Biblia Mariana, der Traktat De gratiis et virtutibus B. Virginis (S. IX. 18. 27. 31. 33. 610 Anm. 4). Dasselbe gilt mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit auch von den anderen kleineren Opuscula über Maria, die Albert zugeschrieben wurden (35—38). Die wertvollsten mariologischen Abhandlungen, die Albert verfaßt hat, finden sich verstreut in seinen verschiedenen Werken (38—61) und deshalb sind diese Ausführungen zuerst einmal zum Ganzen einer Mariologie zusammenzufügen. Es ist erstaunlich, in welchem Umfang dem Verf. dieses Unternehmen gelingt. Gewiß fand Albert schon bei seinen Vorgängern und Zeitgenossen viele Fragestellungen und Lösungen vor, aber wie Thomas so hat bereits Albert diese Fragen einer ausschließlich theologischen Bearbeitung zugeführt, außerdem hat er von der Christologie und Gnadenlehre her ganz neue Probleme in die Mariologie eingeführt: so die Frage nach dem Verhältnis von Gottesmutterschaft und Gotteskindschaft (147f), Gottesmutterschaft und Prädestination (148—153); Marias Gnadenfülle und sakramentale Gnadenmitteilung (176—209), Glaube und Gottesschau bei Maria (220—228), Maria und die Gaben des Heiligen Geistes (239—264); die sittliche Vollkommenheit Marias (304—347); Tod und leibliche Aufnahme Marias in den Himmel (396—436); Marias Jungfräulichkeit (466—491); Marias Mitwirken zum Heil der Menschen in der Menschwerdung, im Mitleiden und Mitopfern (491—587); Marias Königtum (587—593). Albert ist der erste, der die Maria gebührende Verehrung als Hyperdulie (das Wort selbst gebraucht als erster in der Scholastik Hugo von St. Caro) bezeichnet (601—605). Indem der Verf. gleichzeitig auch das mariologische Material der zeitgenössischen Scholastiker vorführt, läßt sich die Bedeutung Alberts auf dem Gebiet der Mariologie einigermaßen ermessen; wenn man überdies mit Sicherheit annehmen muß, daß der Verfasser der Summa De Laude BMV, die ihrerseits für die Fortentwicklung der Mariologie in den folgenden Jahrhunderten von so großem Einfluß war, ein Schüler Alberts war und zum größten Teil aus dessen Werken geschöpft hat, so ist auch das wieder ein Beweis für die weitreichende Autorität des hl. Albert. *L.*

Alois Müller, Ecclesia — Maria. Die Einheit Marias und der Kirche (Paradosis V). 2., überarbeitete Aufl. 8° (XVII u. 249 S.). Freiburg (Schweiz) 1955, Universitätsverlag. DM 13.—. — Die im Jahre 1951 erschienene erste Auflage dieses Werkes hat schon damals eine allgemein sehr anerkennende Aufnahme gefunden. Zu den von der Kritik erhobenen Einwänden nimmt M. vor allem in der Einleitung (1—10) und ausführlich im Schlußkapitel (217—238) Stellung. Auf einige wenige, die Echtheit von Texten bezügliche Bedenken wird in neu eingefügten Anmerkungen an Ort und Stelle eingegangen (so z. B. betreffs des Diognetbriefes: S. 44 Anm. 59; Gregor Thaumaturgus: S. 121 Anm. 50 a); stellenweise werden auch Textverbessserungs- und Textergänzungsvorschläge

berücksichtigt (so wird ein Irenäustext nach der armenischen Übersetzung geboten: S. 65 Anm. 47; betreffend Hippolyt s. S. 78 Anm. 78). Um die gegen die Objektivität der Textinterpretation selbst vorgebrachten Zweifel zu entkräften, hebt der Verf. richtig hervor, daß der Vollsinn einer Stelle nicht bloß aus Text und Kontext erkannt wird, sondern daß vielfach der Ideenstrom, in dem eine bestimmte Aussage eingebettet ist, erfaßt werden muß (9). — Die meisten Einwürfe wurden gegen die theologischen Schlußfolgerungen erhoben; diese Einwürfe, die am klarsten Y. Congar (Marie et l'Eglise dans la pensée patristique: Rev. des sciences philos. et théol. 38 [1954] 3—38) formuliert hat, werden vom Verf. sehr eingehend berücksichtigt, wobei er sich auf die neuesten Auseinandersetzungen über die Grundkonzeption der heilsökonomischen Stellung Mariens bezieht. Bisher war man gewohnt, die Teilnahme Marias am Erlösungswerk in der Kategorie der effektiven Kausalität zu sehen und sprach so von zwei soteriologischen „Grundplänen": nach dem einen steht Christus und Maria als Erlösungsprinzip der Menschheit gegenüber (ältere oder „klassische" Fassung; S. 217ff), nach dem anderen sind Christus und Maria auf Seiten der Menschheit zu sehen und Gott gegenübergestellt (neuere Auffassung, z. B. bei Scheeben, Lebon; S. 219f); neuestens zieht man es vor, Marias Teilnahme ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Exemplarursächlichkeit zu bestimmen (Köster, Semmelroth u. a.); in diesem dritten „Grundplan" (220—222) steht Maria mit der gesamten Menschheit Christus gegenüber und erst so kann sie in ihrem empfangenden Ja als die universale Repräsentantin der Menschheit und damit auch als Kirche gefaßt werden (beide als „Weib", metaphysisch-theologisch gesehen) — als Kirche nicht etwa bloß in Form einer Allegorie, auch nicht bloß als Typus, sondern in wahrer Einheit und Identität (222—231). Nur in dieser Sicht sind die johanneischen Aussagen über das „Weib" (Jo 2, 1—12; 19, 26f; Apok 12, 1—6) theologisch auszuschöpfen (232—235). Gewiß läßt sich heute bereits sagen, daß sich diese dritte Konzeption, die sich in wesentlichen Zügen — wohl in Abhängigkeit von den genannten Autoren und unserem Verfasser — in verschiedenen Referaten der von der Société française d'Etudes Mariales veranstalteten Kongresse (siehe: Etudes Mariales, Marie et l'Eglise, 1951—1953) findet und um deren immer klarere Erfassung und tiefere Durchdringung Artikel verschiedener Zeitschriften sich mühen, durchsetzen wird. Aber es will uns scheinen, daß die drei „Grundpläne" nicht ein „Entweder-oder" darstellen, sondern eher verschiedene Aspekte, unter denen sich ein und dieselbe Wahrheit dem menschlichen Verstande je und je darbietet, oder übereinander gelagerte Schichten, die der nenschliche Geist durchstoßen muß, um zum Kern der Frucht zu gelangen; nur so werden sich die Väteraussagen, ohne ihnen Gewalt antun zu müssen, in eine geschlossene Synthese zusammenfügen lassen. *L.*

Echi e Commenti della Proclamazione del Domma dell' Assunzione (Studia Mariana 8). Gr.-8° (XII u. 388 S.). Rom 1954, Academia Mariana Internationalis. L 2400.—. — Ähnlich den vorhergehenden Bänden dieser Reihe ist auch dieser Band eine Sammlung von Vorträgen, und zwar diesmal von Vorträgen, die 1951 und 1952 in Rom an der Franziskanischen Hochschule (Pontificio Ateneo Antoniano) anläßlich des Jahrestages der Dogmatisation der Assumptio (28. — 31. Oktober 1951) (1—103) und der Veröffentlichung des Rundschreibens Pius XII. „Sacro vergente anno" (27. Juli 1952) an die Völker des Sowjetgebietes (28.—31. Oktober 1952) (105—149) gehalten wurden. Namhafte Autoren behandeln in mehr oder weniger kurzen Zusammenfassungen Fragen, die sie oder andere Fachmänner in ausführlichen Arbeiten dargelegt haben; so P. Parente, La giustificazione teologica della definizione dommatica dell' Assunzione (9—25), G. Filograssi S. J., L'Assunzione di Maria alla luce del progresso dei dogmi (26—47), M. Jugie A. A., Echi del dogma dell' Assunzione nelle Chiese dissidenti d'Oriente (48—58), A. Bea S. J., La definizione dell' Assunta e i Protestanti

(75—92), M. Gordillo S. J., La devozione alla Madonna tra i popoli della Russia (125—133). Der zweite Teil des Bandes ist eine ziemlich vollständige Bibliographie der über die Assumptio seit 1950 erschienenen Schriften (151—362), in der auch das außerkirchliche Schrifttum nicht übergangen ist (302—317). *L.*

Abtei Maria Laach, Maria in der Kirche. Väterwort und Gotteslob. 8° (120 S., 5 Tafeln). Regensburg 1955, Pustet. — Die Goldvignette auf dem Umschlag, von den Herausgebern gedeutet als: „Das Kreuzzeichen des sich opfernden Lammes steigt in die bräutlich empfangende Schale hinab und hervor steigt es aus ihr als dem mütterlich schenkenden Schoß" (12), ist die Symbolaussage, die auch den Inhalt des Buches wiedergibt: „Das Wesensgeheimnis der Kirche ist Mariengeheimnis" und „die vollkommene (Verwirklichung der) Kirche" (11). Der erste Teil, „Das Zeugnis der lehrenden Kirche" (33—64), beinhaltet meditierende Theologie nach Art der Väter. Der zweite Teil, „Das Zeugnis der betenden Kirche" (67—107), verhält sich dazu wie die Melodie zum gesprochenen Wort. In der Auswahl „ist die Frühzeit des ersten Jahrtausends bevorzugt" (12); die Linie ist dann weiter ausgezogen bis in das 12. Jahrhundert, um zu zeigen, wie das Erbe der Väter weitergetragen wurde. Sowohl die Zeugnisse des ersten wie die des zweiten Teiles sind, was für den praktischen Gebrauch vom großen Vorteil ist, systematisch und dann jeweils chronologisch geordnet und zwar so, daß die Inhalte der einzelnen Kapitel beider Teile einen thematischen Parallelismus ergeben (siehe die Inhaltsangabe S. 120). Die Übersetzung ist ausdruckvoll und entspricht durchwegs den modernen Ansprüchen. Bei den Bildern würde der Leser, da es sich um unbekannte Darstellungen handelt, eine wenigstens ungefähre Zeitangabe wünschen; das jeweils beigegebene Stichwort deutet den innersten Gehalt der Darstellung. *L.*

Berthold Lutz, Herrin und Mutter. Ein Marienbuch für junge Menschen. Gr.-8° (238 S.). Würzburg 1955, Arenaverlag. — Ein gutes Jugendbuch über Maria, inhaltlich durchwegs solid gearbeitet, in Form und Gestalt modernem Geschmack angepaßt. Eine Rahmenhandlung löst die lehrhafte Statik auf in lebendige Dynamik. Zuerst wird Marias Stellung in der Geschichte (Kunst, Dichtung, Verehrung der Völker) dargelegt (14—39); es wird die Bedeutung der Marienweihe erklärt, die hauptsächlichsten Mariengebete werden in einer Weise erörtert, daß sie dem jugendlichen Herzen nahegebracht werden (45—74). Ausgerechnet ein „Nachbarsjunge" übergibt dem „Helden des Buches" sozusagen das Theologische und Dogmatische zum Marienbild (75—88), ein Priester ist Apologet der Wallfahrten (95—128). Eine sehr bildhafte Katechese über den Rosenkranz (107—128) gehört zum Besten des Buches; ähnliches kann gesagt werden von der Darstellung der Marienfeste. Das Leben Mariens wird mit den entsprechenden Schrifttexten geschildert und ausgewertet (175—200). Eingestreute Kurzgeschichten sollen auffrischend wirken. — Ob nicht die stellenweise stark hervortretende journalistische Aufmachung und Anordnung dem erhabenen Inhalt doch in etwa Eintrag tut? Der junge Mensch wird wahrscheinlich in Kauf nehmen, daß er die Fortsetzung mancher Artikel auf Seite soundso suchen muß — er ist das aus Zeitschriften gewöhnt! —, daß er Längsstriche und schwarze Punkte als Stoppzeichen braucht für Besinnlichkeit und gute Vorsätze, daß Querstriche und eingerahmte Texte als Blickfang dienen müssen; man fragt sich aber, ob es notwendig ist, die religiöse Denkfreudigkeit unserer Jugend durch solche Mittel zu stützen und zu erhöhen. Jedenfalls aber wird man, auf das Ganze gesehen, sagen dürfen: der Verf. hat ein liebevoll bedachtes, ausgemacht gutes Jugendbuch geschaffen. *L.*

BÜCHEREINLAUF

Hartmann A., Toleranz und christlicher Glaube. 8° (201 S.) Frankfurt 1955, Knecht. DM 10. 80.

Herder, Der Große. 7: Paderewski-Sadduzäer. Lex.-8° (1518 Sp.) Freiburg 1955, Herder. Geb. DM 43.—.

Hildebrand D. v., Metaphysik der Gemeinschaft. 8° (397 S.) Regensburg 1955, Habbel. DM 16.80.

Hildebrand D. v., Christian ethics. 8° (X u. 470 S.) New York 1953, David McMay Comp. $ 6.—.

Hohensee H., The Augustinian concept of authority (Folia. Suppl. II). 8° (79 S.) New York (57, 2180 Ryer Avenue) 1954. $ 2.—.

Houssiau A., La christologie de s. Irénée (Universitas Cath. Lovaniensis, Diss. III/1). 8° (XX u. 277 S.) Löwen 1955, Universität. bFr. 240.—.

Journet Ch., L'Eglise du Verbe incarné. I: La hiérarchie apostolique. Ed. 2°. corr. et augm. 8° (XVIII u. 770 S.) Brügge 1955, Desclée de Brouwer.

Kopp C., Das Mariengrab. Jerusalem? — Ephesus? (S.-A. aus: Theologie u. Glaube 1955). 8° 46 S.) Paderborn 1955, Schöningh. DM 1.50.

Krämer K. F., Numeri und Deuteronomium übersetzt und erklärt (Herders Bibelkommentar 2/1). 8° (XIII u. 608 S.) Freiburg 1955, Herder. Subskr. DM 22.—.

Kreutzberg H., Vor dem Tor zum Heiligtum. 8° (56 S.) Würzburg 1955, Echter-Verl. DM —.75.

Lakebrink B., Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik. 8° (503 S.) Köln 1955, Bachem. DM 40.—.

Lanza A.-Palazzini P., Theologia moralis. II: De Virtutibus in specie. I: De virtutibus theologicis ac de religione. 8° (XX u. 425 S.) Rom 1955, Marietti.

Leclercq J., Die Familie. Ein Handbuch. Deutsche Bearb. von *J. David*. 8° (VIII u. 420 S.) Freiburg 1955, Herder. DM 21.80.

Link E., Das Subsidiaritätsprinzip. Sein Wesen und seine Bedeutung für die Sozialethik. 8° (VIII u. 121 S.) Freiburg 1955, Herder. DM 8.50.

Löhrer M., O. S. B., Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones. 8° (280 S.) Einsiedeln 1955, Benziger. Fr. 14.80.

Looff H., Der Symbolbegriff in der neueren Religionsphilosophie und Theologie (Kantstudien, Ergh. 69). 8° (208 S.) Köln 1955, Universitäts-Verl.

Lotz J. B., S. J., Von der Einsamkeit des Menschen. Zur geistigen Situation des technischen Zeitalters. 8° (147 S.) Frankfurt a. Main 1955, Knecht. DM 5.80.

Lotz J. B., S. J.. Kant und die Scholastik heute (Pullacher Philosophische Forschungen 1). 8° (VIII u. 279 S.) Pullach bei München 1955, Berchmanskolleg. DM 16.—.

Lutz B., Herrin und Mutter. Ein Marienbuch für junge Menschen. Gr.-8° (238 S.) Würzburg 1955, Arena-Verl. DM 9.80.

Maria in der Kirche. Väterwort und Gotteslob. Hrsg. v. d. Abtei Maria Laach. 8° (118 S.) Regensburg 1955, Pustet. DM 9.—.

Martinez F. G., De l'authenticité d'une philosophie à l'intérieur de la pensée chrétienne. 8° (66 S.) Burgos 1955, Société internat. F. Suarez.

Meßner J., Ethik. Kompendium der Gesamtethik. 8° (XV u. 531 S.) Innsbruck 1955, Tyrolia. S. 96.—.

Moïse, l'homme de l'alliance. Par *H. Cazelles, A. Gelin* u. a. 8° (405 S.) Tournai 1955, Desclée.

Monumentum Bambergense. Festgabe für B. Kraft, hrsg. von *H. Nottarp* (Bamberger Abhandlungen und Forschungen 3). 8° (674 S.) München 1955, Kösel. DM 32.—.

Müller J., Die Kirche und die Einigung Europas. Dokumentierte Darlegung. Gr.-8° (239 S.) Saarbrücken 1955, West-Ost-Verl. DM 20.—.

Mysterium des Todes, Das. Übersetzung aus dem Französischen von *A. Kraus*. 8° (304 S.) Frankfurt a. Main 1955, Knecht. DM 10.80.

Newman J. H., Predigten. Gesamtausgabe. Eingel. u. übertr. von den Benediktinern von Weingarten. I: Pfarr- u. Volkspredigten 6. 8°(400 S.) Stuttgart 1955, Schwabenverl. DM 20.—, Subskr. DM 18.—.

Origenes, Prayer. Exhortation to martyrdom. Transl. and annot. by *J. J. O'Meara* (Ancient Christian Writers 19). 8° (VII u. 253 S.) London 1954, Longmans. sh 25.—.

Acta Savariensia. Szerkeszti: Géfin Gyula 4. 5. 8° (77, 177 S.). Szombathely 1944, 1948, Martineum.

Adam von St. Viktor, Sämtliche Sequenzen. Lat. u. deutsch. Einführ. u. Übertrag. von *F. Wellner*. 8° (390 S.). München 1955, Kösel. DM 19.80.

Ammann A. M., Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Kultur u. des religiösen Lebens bei den Ostslawen. Heft 1 (Das östliche Christentum N. F. 13). 8° (288 S.). Würzburg 1955, Augustinus-Verl. DM 19.50.

Antweiler A., Das Problem der Willensfreiheit (Eichstätter Studien). 8° (201 S.). Freiburg 1955, Herder. DM 10.20.

Arnold F. X., Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft. Beiträge zur Theologie der Verkündigung, der Pfarrei und des Laientums. 8° (141 S.). Düsseldorf 1955, Patmos-Verl.

Auer A., Reformation aus dem Ewigen. Augustinus, Franz von Assisi, Bonaventura, Luther (Wort und Antwort 13). 8° (191 S.). Salzburg 1955, Otto Müller.

Augustinus, Confessiones — Bekenntnisse. Lat. und deutsch. Eingeleitet, übers. u. erläut. von *J. Bernhart*. 8° (1014 S.). München 1955, Kösel. DM 28.—.

Aurelius Augustinus, Die Auslegungen der Psalmen. Christus und sein mystischer Leib. Ausgew. u. übertr. von *H. Weber*. 8° (XII u. 275 S.). Paderborn 1955, Schöningh. DM 12.—.

Bauer R., Gotteserkenntnis und Gottesbeweise bei Kardinal Kajetan. 8° (138 S.). Regensburg 1955, Pustet. DM 6.50.

Bierbaum M., Nicht Lob, nicht Furcht. Das Leben des Kardinals von Galen nach unveröffentlichten Briefen und Dokumenten. 8° (221 S.). Münster 1955, Regensberg. DM 9.80.

Chary Th., Les prophètes et le culte à partir de l'exil (Théologie biblique 3). 8° (X u. 314 S.). Tournai 1955, Desclée.

Church, The Church of Scotland. Interim report of the special commission on baptism. May 1955. 8° (54 S.). Edinburgh 1955, Church of Scotland Offices. L —/2/—.

Closen G. E., S. J., Wege in die Hl. Schrift. Theologische Betrachtungen über religiöse Grundideen des Alten Bundes. 2., erweit. Aufl. 8° (344 S.). Köln 1955, Pustet. DM 12.—.

Dumeige G., Ives, Epitre à Séverin sur la charité; Richard de Saint-Victor, Les quatre degrés de la violente charité. Texte critique avec introduction, traduction et notes. (Textes philosophiques du moyen-âge 3). 8° (206 S.). Paris 1955, Vrin.

Etudes Mariales 12 (1954): La nouvelle Eve 1. 8° (VIII u. 172 S.). Paris 1955, Lethielleux. fFr 1200.—.

Frank-Duquesne A., Schöpfung und Zeugung. Philosophie und Mystik der Ehe. 8° (313 S.). Düsseldorf 1955, Patmos-Verl. DM 18.—.

Franzen A., Die Kelchbewegung am Niederrhein im 16. Jahrhundert (Kath. Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung 13). 8° (82 S.). Münster 1955, Aschendorff. DM 4.50.

Géfin G., A Szombathelyi Székesegyház. 8° (226 S.). Szombathely 1945, Martineum.

Henninger J., Ist der sogenannte Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle? (S.-A. aus Anthropos 50/1955). 4° (S. 82—148). Fribourg/S. 1955, Impr. St. Paul.

Hernández R. F., S. J., El final del reino de Cristo en Tertuliano. Discurso. 8° (52 S.). Granada 1955, Camacho.

Jungmann J. A., Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung. 2., verb. u. erweit. Aufl. 8° (324 S.). Wien 1955, Herder.

Kalender 1956: Moderne religiöse Kunst. Hrsg. von *L. Zahn*. 8° (37 Bildtafeln, davon 5 Farbdrucke). Heidelberg 1955, Kerle. DM 5.80.

Königbauer L., S. D. B., Das Menschenbild bei Franz von Sales (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie 3). 8° (335 S.). Regensburg 1955, Pustet. DM 18.—.

Lentner L., Katechetik und Religionsunterricht in Österreich 1 (Veröffentl. des Erzbisch. Amtes f. Unterricht u. Erziehung 5). 8° (374 S.). Innsbruck 1955, Tyrolia.

Marcel G., Metaphysisches Tagebuch. Übertr. von *H. v. Winter* (Buchreihe: Wissenschaft und Weltbild). 8° (452 S.). Wien 1955, Herold. S 158.—.

Mayer S., O. S. B., Neueste Kirchenrechts-Sammlung III. (1940—

1949). 8° (512 S.). Freiburg 1955, Herder.

St. Maximus, the Confessor. Translated and annotated by *P. Sherwood* (Ancient christian writers 21). 8° (VIII u. 284 S.). Westminister (Maryland) 1955, The Newman Press. L —/25/—.

Michiels G., O. F. Min. Cap., Principia generalia de personis in Ecclesia. Commentarius libri II. CJC. can. 87—106. Ed. 2. penitus retract. et notabil. aucta. 8° (XVIII u. 708 S.). Paris 1955, Desclée.

Peil R., Handbuch der Liturgik für Katecheten und Lehrer. 8° (X u. 174 S.). Freiburg 1955, Herder.

Perrin H., Tagebuch eines Arbeiterpriesters. Aufzeichnungen 1943/44. 8° (351 S.). München 1955, Kösel. DM 13.50.

Philips G., Der Laie in der Kirche. Eine Theologie des Laienstandes für weitere Kreise (Wort und Antwort 14). 8° (375 S.). Salzburg 1955, Otto Müller.

Pustet F., Gewissenskonflikt und Entscheidung. Die Behandlung der Konfliktfrage in der materialen Wertethik. 8° (181 S.). Regensburg 1955, Pustet. DM 6.—.

Reid J. K. S., The biblical doctrine of the ministry (Scottish Journal of Theology, Occasional Papers 4). 8° (VII u. 47 S.). Edinburgh 1955, Oliver and Boyd. L —/5/—.

Rintelen, F.-J. von, Der Rang des Geistes. Goethes Weltverständnis. 8° (436 S.). Tübingen 1955, Niemeyer. DM 26.—.

Rost H., Das konfessionelle Schicksal Deutschlands. 400 Jahre Glaubensspaltung und Una Sancta. 8° (115 S.). Friedberg b. Augsburg 1955, Palotti-Verl. DM 5.50.

Roth H., S. J., Also glaube ich. Theologie für den Laien. 8° (X u. 341 S.). Freiburg 1955, Herder.

Schöllgen W., Aktuelle Moralprobleme. 8° (473 S.). Düsseldorf 1955, Patmos-Verl. DM 18.—.

Schubert K., Die Religion des nachbiblischen Judentums. 8° (VIII u. 244 S.). Wien 1955, Herder. S 78.—.

Solzbacher J., Immer beim Herrn. Wandel in der Gegenwart Gottes nach Mutter Clara Fey. 8° (147 S.). Mödling b. Wien 1955, St. Gabriel. S 28.50.

Tappe F., S. J., Soziologie der japanischen Familie. Grundanschauungen, Ethik und Recht (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften Münster 2). 8° (154 S.). Münster 1955, Aschendorff. DM 11.50.

Thomas Aq., In Librum de causis expositio. Cura et studio *C. Pera O. P.* 8° (LVIII u. 173 S.). Torino 1955, Marietti.

Thomas Aq., In Aristotelis Libros peri hermeneias et posteriorum analyticorum expositio cum textu ex recensione leonina cura et studio *R. M. Spiazzi O. P.* 8° (XVIII u. 439 S.). Torino 1955, Marietti.

Torrance T. F., Royal priesthood (Scottish Journal of Theology, Occasional Papers 3). 8° (IX u. 108 S.). Edinburgh 1955, Oliver and Boyd. L —/9/—.

Walter E., Wesen und Macht der Liebe. Beiträge zu einer Theologie der Liebe. 8° (183 S.). Freiburg/B. 1955, Lambertus-Verl. DM 8.70.

Wandruszka A., Reichspatriotismus und Reichspolitik zur Zeit des Prager Friedens von 1635 (Veröffentl. d. Inst. f. österr. Gesch.-Forsch. 17). 8° (116 S.) Graz 1955, Bühlau. S 48.—.

Whittaker E., Der Anfang und das Ende der Welt. Die Dogmen und die Naturgesetze. 8° (114 S.). Stuttgart 1955, Günther. DM 5.—.

Ortmayr P.-Decker A., Das Benediktinerstift Seitenstetten. Ein Gang durch seine Geschichte. 8° (359 S.) Wels 1955, Verl. Welsermühl. S 80.—.

Peterson E., Das Buch von den Engeln. 2. Aufl. 8° (93 S.) München 1955, Kösel. DM 4.80.

Pfliegler M., Der lebendige Christ von der wirklichen Welt. 5., umgearb. u. verm. Aufl. 8° (229 S.) Innsbruck 1955, Tyrolia. S 56.—.

Pohlmann C., O. F. M., Kanzel und Ritiro. Der Volksmissionar Leonhard von Porto Maurizio (Franziskanische Forschungen 12). 8° (XXIII u. 244 S.). Werl 1955, Coelde-Verl. DM 14.—.

Poucel V., Gegen die Widersacher des Leibes. Aus dem Französ. übertr. von *V. Franke*. 8° (VII u. 283 S.) Freiburg 1955, Herder. DM 12.—.

Berichtigung. Seite 484 des Jahrgangs 1955 wurde bei der Besprechung des Buches von G. Fittkau, Der Begriff des Mysteriums, der Verlag unrichtig angegeben; es muß heißen: Bonn, Hanstein.

ÜBER DIE SCHRIFTINSPIRATION

*Von Karl Rahner S. J., Innsbruck**

Wenn man in einem Vortrag in der Art dessen, der mir heute obliegt, reden muß, gerät man unweigerlich in ein Dilemma. Bei der Kürze einer nur einmal gewährten Stunde für ein akademisches Thema bleibt einem nur die Wahl, entweder ein sehr spezielles Thema zu wählen, bei dem man nur schwer auf ein Interesse bei seinen Zuhörern rechnen darf, oder eine bedeutsame und große Frage aus seinem Fachgebiet aufzugreifen mit der Aussicht, nur sehr obenhin dazu zu reden. Hier wurde die zweite Gefahr gewählt. Denn zweifellos ist die Frage nach der Schriftinspiration ein großes und bedeutsames Thema für einen Dogmatiker. Es bezieht sich auf einen Punkt der definierten Glaubenslehre, es geht den Dogmatiker und den Exegeten an, es sagt etwas vom innersten Wesen jener Bücher und Schriften aus, die, täglich zur Hand, nicht nur die Richtschnur unserer Wissenschaft, sondern auch die Leuchte unseres Lebens sein sollen, solange wir hienieden fern vom Herrn pilgern.

Weil hier die Gefahr des zu großen Themas in Kauf genommen wurde, so müssen von vornherein einige Vorbehalte gemacht werden: man darf der Meinung sein, daß es auch in der Theologie den Versuch, das vorläufige Experiment, den Vorschlag, die Hypothese geben kann, die man einmal bringt mit dem Vorbehalt, es stelle sich dann doch heraus, daß die Hypothese sich als undurchführbar erweise — auch nach dem Urteil ihres Urhebers —, sobald sie vor dem kritisch prüfenden Blick der Freunde und Mitarbeiter gestellt wird, die in der gleichen heiligen Theologie arbeiten. Diese ist ja alles andere als eine mumienhafte Angelegenheit, es kann in ihr vielmehr immer Abenteuer des Geistes und des Herzens geben, wenn man nur Mut hat, sie zu unternehmen, und auch den Mut und die Demut, den Weg zurückzugehen, wenn man merkt, man habe sich verstiegen. Dieser Vorbehalt ist wirklich ernst gemeint. Wer davon überzeugt ist, daß auch die Theologie ihre Fragen hat, die noch einer besseren, deutlicheren und umfassenderen, unter Umständen einfacheren Lösung harren, der wird weder unwillig sein, wenn diese Fragen gestellt werden, noch die Aufgabe des brüderlichen Kritikers mit der des amtlichen Zensors verwechseln, wenn der Vorschlag einer Antwort auf die Fragen sich als unzulänglich, ja verkehrt erweisen sollte. Fragen an einen dogmatisch indiskutablen Sachverhalt sind keine Zweifel noch Bezweiflungen dieses Sachverhaltes, sondern das unvermeidliche Geschäft des Theologen, der nicht die Definition des Denzinger

* Dieser Aufsatz wurde verfaßt und vorgetragen als Gastvorlesung an der Universität Würzburg (11. 1. 56). Dieser Ursprung bedingt manches in ihm, was sonst vielleicht für einen wissenschaftlichen Aufsatz ungewöhnlich erscheinen könnte: seinen Aufbau, die Verlagerung mancher wichtigen Dinge in die Anmerkungen usw. Doch dürfte es nicht unstatthaft sein, den ursprünglichen Text so zu belassen, wie er für die Vorlesung verfaßt wurde.

zum bequemen Faulbett machen will. Wer meint, auch im engsten Kreis dürften nur fertige und endgültige Lösungen vorgetragen werden, von dem darf man vermuten, daß er niemals neue Fragen oder Antworten in der Theologie zu Gesicht bekam. Es werden also erstens einige in sich zusammenhängende Probleme zum traditionellen Begriff der Schriftinspiration vorgetragen; zweitens wird die Skizze eines systematischen Aufbaus vorgelegt, der sich drittens als Antwort auf die zuerst aufgeworfenen Fragen wird bewähren müssen. Wie bei aller theologischer Arbeit ist das Verhältnis von „neu" und „alt" hier so: es werden nur Dinge gesehen, die man immer schon gesehen hat, die jedermann weiß, die keine Überraschungen bieten. Aber wir versuchen, die alten Wahrheiten und Tatsachen in einer Perspektive zu sehen, in der gewisse Zusammenhänge zwischen diesen altbekannten Tatsachen sichtbar werden, auf die man bisher weniger oder gar nicht achtete, die aber geeignet sind, die einfache Harmonie des Ganzen, das durchgehende Bauprinzip aller Einzelheiten erkennen zu lassen.

I.

Wenn von einigen Problemen der Schriftinspiration die Rede ist, so sind weder alle gemeint, noch wird behauptet, daß die hier zur Sprache kommenden die wichtigsten sind. Es sind einfach diejenigen, die den Gedanken auf die später vorzutragende Hypothese gebracht haben. Das ist der einzige Grund ihrer Auswahl.

Wir setzen den traditionellen, teils definierten, teils sonst lehrhaft verbindlichen, teils das Gemeingut der Schule bildenden Begriff der Inspiration voraus. Die Absicht hier geht nicht auf eine Kritik an diesem Begriff; es wird kein Abänderungsvorschlag eingebracht. Wenn wir in dieser Hinsicht überhaupt etwas wollen, dann wäre es nur dies: durch einige Fragen zeigen, daß dieser Inspirationsbegriff, so richtig er auch uns von vornherein gilt, eine gewisse formale Abstraktheit aufweist, die man aber leicht übersieht, die leicht als eine adäquate, material-inhaltliche Beschreibung des Inspirationsvorgangs aufgefaßt wird, die aber einmal genauer ins Auge gefaßt, durch eine materiale Inhaltlichkeit aufgefüllt werden könnte, und zwar, wie wir meinen, in Richtung des Vorschlages, den wir später machen wollen. Wir setzen also die traditionelle Lehre als verbindlich voraus: die Schrift hat Gott zum Urheber; er ist Urheber in einem literarischen Sinne, er ist also „Verfasser". Er ist es, weil er die Heilige Schrift inspiriert hat. Diese Inspiration der Schriften besteht nicht darin, daß sie als kanonisch von der Kirche anerkannt wurden, noch bloß darin, daß sie die Offenbarung Gottes irrtumsfrei wiedergeben. Die Inspiration besteht vielmehr darin, daß Gott den menschlichen Verfasser übernatürlich erleuchtet in der Erfassung des Inhaltes und des wesentlichen Planes seiner Schrift, ihn willentlich zum Schreiben alles dessen und bloß dessen bewegt, was Gott selbst geschrieben haben will, und ihm drittens beisteht dazuhin, daß

das gedanklich erfaßte und willentlich gewollte Werk auch dementsprechend vollbracht wird. Dieser Begriff, seine Geltung und seine dogmatischen Quellen dürfen also hier vorausgesetzt werden.

Wir kommen zu den Fragen, die uns hier beschäftigen sollen.

1. DIE BEIDEN AUTOREN

Gott ist der literarische Urheber der Schrift, ihr Verfasser, so sagt das Dogma des Tridentinums und des Vatikanums, wenigstens wenn wir das ‚*Deum habent auctorem*' (D. 1787; vgl. 783) im Licht der Tradition lesen und das ‚*Spiritu Sancto dictante*' (D. 783) und das ‚*Spiritu Sancto inspirante*' (D. 706) beachten, das in diesem Zusammenhang vorkommt[1]. Nun soll nach allgemeiner Ansicht der Theologen dadurch nicht geleugnet werden, daß der menschliche Urheber der heiligen Schriften wirklich literarischer Urheber, wirklich Verfasser ist[2]. Und hier bietet sich ein erster Zugang zu dem Problem, das uns beschäftigen soll. Die menschlichen Urheber der Schriften sind also nicht Sekretäre, bloße Aufnehmer eines göttlichen Diktates; sie sind auch nicht nur Sekretäre, die intelligent verstehend und frei wollend aufnehmen, wozu sie von

[1] Vgl. dazu A. Bea, Deus auctor sacrae scripturae. Herkunft und Bedeutung der Formel: Angelicum 20 (1943) 16–31. — Doch sei hier auch gestanden, daß die Identifikation von Urheber (*auctor*) und Verfasser bei solchen dogmengeschichtlichen Arbeiten und Notizen uns etwas zu rasch und mühelos vor sich geht. Man kann sich doch einen Sinn bei dem Wort Urheberschaft auch hinsichtlich eines Buches denken, der noch deutlich unterscheidbar ist von dem Begriff einer literarischen Verfasserschaft. Von beiden läßt sich nochmals der Begriff der Inspiration unterscheiden. Theoretisch wird das in den üblichen Darstellungen meist auch anerkannt, aber es scheint mir bei historischen Untersuchungen dann doch nicht genügend beachtet zu werden. Wenn es doch auch eine prophetische Inspiration gibt, müßte wirklich genau zugesehen werden, ob bei der Inspiration der Schrift nicht ein Inspiriertsein in vielen solchen historischen Vätertexten gemeint ist, das als prophetisches gedacht ist, also eine Verfasserschaft nicht begründet, obwohl es auch eine gewisse Urheberschaft für die Schriften einschließt, in der sich diese prophetische Inspiration niederschlug. Anderseits ist es bei klareren Vorstellungen über theologische Begriffbildung selbstverständlich, daß der Begriff der Verfasserschaft, wie er in unserer Erfahrung gegeben ist, nicht ohne Modifikationen und Abstriche auf Gott angewandt werden kann. Man denke nur an die literarische Eigenart einer Schrift und deren Verhältnis zur geistigen Physiognomie ihres Verfassers, wodurch sonst der Verfasserbegriff mitbestimmt wird, ohne daß dies auf Gott übertragen werden kann, da er zur literarischen Eigenart der heiligen Schriften zwar auch in einem Verhältnis der Urheberschaft, aber nicht der Verfasserschaft steht. Doch auf all diese Dinge kann hier nicht eingegangen werden. Wir lassen es also auch dahingestellt, ob die seit Franzelin übliche Betonung, daß es sich um einen literarischen Verfasser handle und dieser Begriff mehr und Genaueres sage als irgendeine Urheberschaft (z. B. autoritativer Art) auch gegenüber einem Buch, nur eine Explikation des Dogmas von Gott als dem Urheber der Schrift ist, oder darüber hinaus etwas besagt, was nicht einfach als definiert gelten kann. Wir setzen für unsere Überlegungen einfach voraus, daß Gott literarischer Verfasser der Schrift sei.

[2] Vgl. dazu A. Bea, De Scripturae Sacrae inspiratione[2] (Rom 1935) n. 37 (S. 41f); S. Tromp, De Sacrae Scripturae inspiratione[3] (Rom 1936) S. 55. Auch die lehramtlichen Äußerungen der Kirche reden unbefangen von den Menschen als den Verfassern der Hl. Schrift.

Gott erleuchtet und bewegt werden. Sie sind wirklich Urheber, Verfasser. Man wird sogar sagen dürfen: sie sind nicht weniger Verfasser, als es sonst Menschen hinsichtlich ihrer Schriften sind[3]. Die göttliche Autorschaft tritt mit der menschlichen nicht in Konkurrenz, sie besteht nicht in einer Herabminderung solcher menschlichen Verfasserschaft; diese wird nicht beschnitten, nicht in Richtung einer Sekretärsfunktion verringert. Die Vorstellung der „Werkzeuglichkeit" des menschlichen Verfassers, die von den kirchlichen Lehräußerungen oft betont wird, darf nicht in diesem Sinne mißverstanden werden. Es handelt sich gerade nicht um die Werkzeuglichkeit des Sekretärs dem Verfasser gegenüber, sondern um eine menschliche Verfasserschaft, die ganz und gar unangetastet bleibt, die von einer göttlichen Urheberschaft durchwirkt und umfangen, nicht aber eingeschränkt wird, also nur in diesem Sinne deren „Werkzeug" ist. Dies ist sie eben gerade so, daß die mit der göttlichen Urheberschaft verbundene Werkzeuglichkeit des Hagiographen gerade die menschliche Verfasserschaft fordert, nicht bloß duldet, daß also der göttlichen Verfasserschaft gar nicht geholfen wäre, wäre der Mensch nur Sekretär.

Nun wird man zunächst nicht sagen können, daß die übliche Beschreibung der Inspiration, durch die Gott Verfasser wird, deutlich macht, daß auch der Mensch Verfasser bleibe, ja bleiben müsse. Man hat vielmehr den Eindruck, die Inspiration, wie sie beschrieben wird, wäre eigentlich dann am vollkommensten gegeben, wenn der Mensch bloßer Sekretär wäre. Die tatsächlich übliche Beschreibung grenzt jedenfalls nicht gegen eine bloße Sekretärsfunktion ab; sie würde auch darauf trefflich passen. Und weiter: wie kann man zwei literarische Verfasser konzipieren, die nicht in einem Teamwork, sondern so „zusammenarbeiten", daß jeder der Verfasser des ganzen Werkes ist (*totalitate effectus*, wenn auch nicht *totalitate causae*)? Man kann sich zur Erklärung dieser Tatsache nicht bloß auf die Transzendentalität der göttlichen Ursächlichkeit in der Erhaltung der Welt und im Mitwirken (*concursus*) mit ihren Handlungen berufen, wo auch

[3] Über die so gestellte Frage äußern sich die lehramtlichen Quellen meines Wissens nicht. Aber man wird aus der Analogie des Glaubens (man könnte sagen: antimonophysitisch und antimonotheletisch) unter Hinweis auf Christus selbst (also in einer bekannten Analogie zwischen Inkarnation im Fleische und im Wort) sagen können: So wenig die freie Spontaneität der Menschheit Christi durch die göttliche Person, der sie angehört, gemindert wurde, sosehr sie erst recht als sie selbst in höchster, sonst nicht erreichbarer Lebendigkeit gerade durch die Aufnahme in die Person des Logos konstituiert wurde (vgl. K. Rahner, Schriften zur Theologie I, S. 169–222 passim), so wird in gleicher Weise dasselbe gelten bei den Hagiographen, wenn sie (was wir voraussetzen) Verfasser und nicht Sekretäre sind. Dann sind sie es nicht weniger, sondern eher mehr als in rein natürlichen Fällen menschlicher Verfasserschaft. Die Inspiration entbindet das Eigene, schränkt es nicht ein; sie bedeutet keinen unvorstellbaren Kompromiß, sondern eine Anwendung des Grundverhältnisses zwischen Gott und der Kreatur: beides, Abhängigkeit von Gott und Eigenständigkeit, wächst, in der Schöpfungswirklichkeit wie in der Heilsgeschichte, im gleichen, nicht im umgekehrten Verhältnis.

zwei, wenngleich oder weil in verschiedener Ebene, dasselbe eine tun. Denn wenn Gott gerade literarischer Urheber der Schrift sein soll, dann ist er damit, wenn man das einmal so formulieren darf, eben kategoriale, nicht transzendentale Ursache. Das will sagen: seine Ursächlichkeit selber, nicht bloß das Verursachte, ist gerade in der Dimension, in der das Geschöpf ist und handelt. Wenn er literarischer Verfasser der Schrift sein soll, und nicht nur transzendente Ursache der Schrift, die eine eigentliche Verfasserschaft allein nicht begründen kann, dann muß Gott in einer heilsgeschichtlichen, innerweltlichen Dimension am Werk sein, ähnlich wie in der prophetischen Inspiration und im Wunder der Inkarnation, die beide eine Tätigkeit Gottes wunderbarer Art bedeuten, die in einem bestimmten Sinne in sich selbst, und nicht nur im Effekt, eine raum-zeitliche Stelle haben. So wie er aber in diesen Fällen der ursprünglich allein redende und die einzig handelnde Person ist, so kann Gott, so scheint man denken zu müssen, auch nur einziger Verfasser sein, der keinen andern neben sich duldet, weil er ja gerade in der Dimension „Verfasser" ist (weil anders er vielleicht Urheber, aber nicht Verfasser sein könnte), in der der Mensch sich befindet, sonst also zwei Verfasserschaften in derselben Dimension vorhanden wären. Anders ausgedrückt: dasselbe Werk kann unter derselben Rücksicht nur einer Ursache entstammen[4]. Es kann also die Schrift, das ist die Frage, nicht unter derselben Rücksicht, nämlich der der literarischen Verfasserschaft, zwei Autoren haben. Man beachte: wir sagen nicht: dasselbe Werk kann nicht zwei Verfasser, einen göttlichen und einen menschlichen, haben; sondern wir sagen: es kann nicht sein, daß beider Urheberschaft von vornherein unter derselben Rücksicht in derselben Dimension auf eine literarische Verfasserschaft abziele. Denn sonst würde eine Wirkung unter derselben Rücksicht zwei Ursachen entstammen, was unmöglich ist[5]. Sagt man dagegen

[4] Man kann nicht, wie es manche Autoren zu tun scheinen, zurückgreifen auf das Axiom bei Thomas: *idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus* (S. c. G. III, 70) und daraus schließen, daß auch in unserem Fall das Instrument, also der Mensch, sich den ganzen Effekt, also das Buch, aneignen und darum Verfasser des Buches sein könne, obwohl (man müßte in dieser Auffassung sagen: weil) er nur Instrument Gottes als des ersten Verfassers ist. Was immer das Axiom bei Thomas bedeuten mag (der Satz dient nur zur Illustration der transzendenten Ursächlichkeit Gottes): er paßt nicht hierher. Würde dieses Axiom nämlich hier zur Sache sein, könnte es grundsätzlich gar keinen bloßen Sekretär geben — jeder Sekretär Gottes wäre nach diesem so interpretierten Axiom auch schon *eo ipso* Verfasser —, und dasselbe gälte von der Feder: auch sie wäre Verfasser des Buches, das mit ihr als einem Instrument geschrieben wird.

[5] Man sieht natürlich in der Theologie diese Schwierigkeit. Man sucht sie zu beheben, indem man Berufung einlegt an die Lehre vom Verhältnis zwischen Gott und dem handelnden Geschöpf im Konkurs usw. Aber man sieht dabei nicht deutlich genug, daß in unserem Fall gerade das zu erklären ist, was es beim Konkurs nicht gibt: daß durch die Unterordnung der geschöpflichen Ursächlichkeit unter die göttliche diese sich die Wirkung beider so aneignet, wie das beim allgemeinen Verhältnis zwischen dem Wirken des Geschöpfes und dem Konkurs Gottes gerade nicht der Fall, sondern wesentlich ausgeschlossen ist. — Auch

nur, der menschliche Verfasser sei nur instrumental Verfasser, so müßte man erklären, a) warum er dadurch sachlich nicht *eo ipso* aufhört, Verfasser zu sein (denn eine instrumentale Funktion bei der Abfassung eines Werkes zugunsten eines andern, der wirklich Verfasser ist, scheint *per definitionem* die Funktion des Sekretärs als eines solchen zu sein), und b) warum nicht mindestens die Rolle des menschlichen Verfassers gemindert wird, was sowohl *a priori* wie *a posteriori* nicht anzugehen scheint.

Soll diese Schwierigkeit nicht unbeantwortet bleiben, so muß doch offenbar Gott unter einem Gesichtspunkt[6] Urheber der Schrift sein, der a) eine literarische Verfasserschaft wahrer (wenn auch analoger) Art unangetastet läßt und zugleich nicht derselbe Gesichtspunkt ist, unter dem der Mensch Verfasser ist, und zwar b) so, daß dieser Gesichtspunkt fordert (und nicht bloß — und dies auch nur in willkürlichen Ausflüchten — zuläßt), daß ein menschlicher literarischer Autor vorhanden ist.

2. EIN STÜCK PROBLEMATIK DES INSPIRATIONSBEGRIFFS SELBST

Wir haben oben schon gesagt, wie die Inspiration, die die Verfasserschaft Gottes erklären soll, nach traditioneller Auffassung zu deuten ist. Diese Deutung soll unbestritten aufrecht bleiben. Wir sagten aber auch schon, daß sie, genau genommen, die Inspiration mit Recht in einer formalen Abstraktion versteht, diese aber dann in der Praxis der vulgären Auffassung doch Gefahr läuft, mit einer bestimmten Inhaltlichkeit gefüllt zu werden, von der noch längst nicht feststeht, daß sie zum verbindlichen Sinn des Inspirationsbegriffs gehört. Das gilt es näher zu zeigen, weil sich dadurch ein neues Stück formaler Anweisung für die Suche nach der richtigen materialen Inhaltlichkeit des Inspirationsbegriffs ergibt. Wer hinsichtlich der Erklärung der Inspiration von Erleuchtung des Verstandes, von Bewegung des Willens durch Gott hört, stellt sich wohl unwillkürlich etwas vor, was man sich bei diesem Begriff vielleicht vorstellen darf, aber nicht sicher vorstellen muß. Es gibt genug orthodoxe Theologen von alters her, die sagen, die Inspiration bedeute keineswegs grundsätzlich eine Mitteilung von bisher nicht gewußten Inhalten, noch weniger eine Eingießung von Erkenntnisbildern, ja sie brauche sogar (im Gegensatz zur prophetischen Inspiration) dem menschlichen Verfasser gar nicht bewußt zu sein[7]. Wie ist es also mit der „Erleuchtung" des Ver-

die literarische Eigenart der einzelnen Schriften ist noch nicht genügend erklärt, wenn man sagt, Gott behandle sein Instrument so, daß es „d'une façon libre et personnelle" handle (P. Benoit bei A. Robert-A. Tricot, Initiation Biblique[2], Paris 1954, S. 17). Denn das gilt auch dann, wenn das „Instrument" bloßer Sekretär ist.

[6] „Gesichtspunkt" ist realontologisch, nicht gnoseologisch, „in sich", nicht *quoad nos* (allein) gemeint.

[7] Vgl. M. Nicolau, Sacrae Theologiae Summa I[2] (Madrid 1952) S. 1005; B. Mariani, Ispirazione: Enciclopedia Cattolica VII (Rom 1951) 324: non è necessario, che l'agiografo sia consapevole della sua ispirazione; Lercher-Schlagenhaufen, Institutiones theol. dogm. I (Innsbruck 1939) n. 568

standes? Wenn man im durchschnittlichen Verstand dieses Wort versteht, ist eine solche Erleuchtung, die einem nichts mitteilt und sogar unbewußt bleibt, keine Erleuchtung[8]. Man kann natürlich sagen, die Erleuchtung beleuchte den Inhalt, der schon gegeben ist, und mache diesen deutlicher, gebe ihm gegenüber eine größere Sicherheit. Man kann sagen, daß eine solche Erleuchtung noch nicht in sich selbst bewußt sein müsse, noch auch, wenn vielleicht doch randbewußt, als eigentliche Inspiration bewußt sein müsse. Aber es bliebe auch dann noch die Frage, ob eine so abgegrenzte Inspiration für die Verfasserschaft Gottes etwas ausmache[9]. Und

(S. 345f); P. Benoit (a. a. O.) S. 16 (Kaiphas konnte Jo 11, 51 prophezeien, ohne es zu wissen). Lercher-Schlagenhaufen sagt zwar dazu: *communiter tamen assumitur, de facto hagiographos conscientiam inspirationis habuisse* und verweist auf Suarez, De fide disp. 8 sect. 4 (Vivès XII, 232f). Ob der Verweis auf Suarez stimmt, sei dahingestellt. Thomas scheint „wahrscheinlicher" eine Bewußtheit der Inspiration nicht für notwendig zu halten, wie Bea (De Inspiratione², Rom 1935, n. 52) sagt. Wir können jedenfalls mit Bea (a. a. O.) sagen: *Recentiores auctores plerique partem negativam tenent.* Bea zitiert für die Bewußtheit der Inspiration aus jüngerer Zeit nur S. M. Zarb, Num hagiographi sibi conscii fuerint divinae inspirationis: Angelicum 11 (1934) 228–244. Es ist auch nicht einzusehen, wie eine positive Meinung reflexer Art bei den Hagiographen über ihre Inspiration zusammenpassen soll auch mit der Art der Rede z. B. bei Lk 1, 1ff; 2 Kor 7, 8; 2 Mak 15, 38ff („Darum schließe ich meinen Bericht. Ist er gut und geschickt abgefaßt, so ist mein Wunsch erfüllt. Ist er aber schwach und mittelmäßig, so tat ich doch mein Bestes").

[8] Natürlich kann man dagegen sagen, eine Befestigung des Urteilsvermögens und des Urteils über die zu schreibenden Sätze sei eine „Erleuchtung" (vgl. Bea, a. a. O., n. 45–49: *haec motio in eo consistit, quod Deus... intellectum hagiographi ita tangit, ut hac motione elevatus iudicia in libro exprimenda eliciat; simul ipsa obiecta in clariore luce ponuntur et facultas intellectiva maiorem accipit potentiam illuminativam maiusque robur, ut haec iudicia sint vera et certa ea veritate et certitudine, quae est cognitionis divinae; 2. 2 q. 171 a. 6*); aber die Frage ist doch die: Was bewirkt eine solche Erleuchtung hinsichtlich des Buches selbst? Wenn eine „Erleuchtung" denkbar ist, die ohne alle neuen Erkenntniselemente inhaltlicher Art doch die Sicherheit des Urteils vermehrt (was noch längst nicht klar ist), dann bestehen immer noch die Fragen: a) Muß diese „Erleuchtung" nicht doch noch bewußt sein (oder wie kann eine *clarior lux* unbewußt sein?, was doch mindestens erklärt werden müßte; wir wollen letztlich gar nicht sagen, daß ein solches „Licht" eine gegenständliche Bewußtheit und eine Reflektierbarkeit haben müsse, wenn wir auch meinen, daß ein völlig unbewußtes „Licht des Geistes" ein hölzernes Eisen ist)? — b) Wie fließt die Erleuchtung auf das Werk selbst mehr ein als eine *assistentia per se mere negativa*? (Diese durch die Erleuchtung gewährte Sicherheit kann doch, so will es scheinen, nur auf die geschriebenen Sätze übergehen, wenn in ihnen ein inhaltliches Element, das allein geschrieben werden kann, da ist, das sonst nicht gegeben wäre. Die erleuchtete Sicherheit hat doch aber für die Verfasserschaft nur eine Bedeutung, wenn sie irgendwie auch auf das Werk selbst, nicht bloß auf den mentalen Zustand des Verfassers von Einfluß ist. Man kann auch nicht bloß sagen, der durch die positiven Quellen geforderte Inspirationsbegriff fordere nun einmal diese Erleuchtung, auch wenn ein bestimmtes, so gefordertes Element für die eigentliche Verfasserschaft nichts austrägt. Denn die Quellen kirchenamtlicher Art leiten ja gerade von der Inspiration, also von deren Elementen, die Verfasserschaft ab: weil inspiriert, darum von Gott verfaßt. — c) Warum wird man durch solche Erleuchtung Verfasser, oder warum wird über die prophetische Inspiration hinaus (die sich doch schließlich in allen Büchern der Schrift direkt oder indirekt geltend macht) eine solche Erleuchtung gefordert, obwohl sie als solche für die Verfasserschaft als solche nichts auszutragen scheint (d. h.: ist es sicher, daß die Quellen eine solche Erleuchtung wirklich fordern)?

doch haben die Theologen, die von der Unbewußtheit der Inspiration sprechen, trotz der Erleuchtung als Moment der Inspiration recht. Es gibt genügend schwerwiegende Gründe, die zeigen, daß mit dem formalen Begriff der Inspiration in sich und im allgemeinen nicht notwendig eine Bewußtseinsveränderung gegeben sein muß, die dem menschlichen Verfasser bewußt ist. „Erleuchtung" kann also hier nur sagen, daß Gott in einer wirksamen Weise so eingreift, daß der Verstand des menschlichen Autors eine ganz bestimmte von Gott gewollte sichere Erkenntnis — und nur diese — hat, wobei es aber ganz offen bleibt und offen bleiben darf, wie Gott diesen Zustand erreicht, ob durch eine psychologische Veränderung des seelischen Geschehens, die dem Verfasser bewußt wird, oder auf eine andere Weise, die man sich auch noch einmal von der verschiedensten Art denken könnte. Es genügt offenbar, wenn der Effekt erreicht ist: der menschliche Verfasser erfaßt etwas, weil Gott es wirksam will in einem solchen Willen, daß dieser nicht bloß ein zulassender, duldender, mitwirkender, sondern ein vorausbestimmender, in der exakten Schulsprache gesprochen, eine *praedefinitio formalis* ist[10].

[9] Denn eine solcherart aufgefaßte „Erleuchtung" ist dann doch mehr eine subsidiäre Hilfe zur Aussage eines Erkenntnisinhalts, zu seinem schriftlichen Niederschlag, als eine Sache, durch die man selber Verfasser der so beleuchteten Erkenntnis wird. Man kann dagegen freilich wieder sagen, die Erleuchtung sei als Moment an der Verfasserschaft Gottes nur gemeint in der Verbindung mit der Bewegung des Willens des Hagiographen durch Gott, nicht aber ohne diese Bewegung schon für sich allein geeignet, Gott zum Verfasser zu machen (was auch gar nicht behauptet werde). Dazu ist dann aber wieder entgegenzufragen, was denn diese Erleuchtung überhaupt (wenn auch nur in Verbindung mit der Willensbewegung) für die Verfasserschaft bedeute, wenn sie in sich genommen dafür keinen verständlichen Beitrag liefere. Man kann sich natürlich immer, um alle Diskussion abzuschneiden, darauf berufen, daß die Tradition nun einmal die Inspiration so verstehe und diesen positiven Quellen Rechnung getragen werden müsse, gleichgültig, ob sich ihre Aussagen auch aus dem Begriff des literarischen Verfassers ableiten lassen oder nicht. Aber dann kann man doch wieder fragen, ob diese positiven Quellen alle das wirklich als indiskutable Sätze vortragen, oder sich nur den eigentlichen Sachverhalt, daß nämlich Gott Urheber der Schrift sei, durch diese Vorstellungen (Erleuchtung usw.) verdeutlichen, ohne daß damit gesagt sei, daß alle diese Verdeutlichung auch schon unaufgebbare Glaubensaussage sei. Und zudem: werden die Einschränkungen am Begriff der Erleuchtung (Unbewußtheit usw.), die man doch widerspruchslos an dem traditionellen Begriff von der Erleuchtung in den alten Quellen vornimmt, auch durch die positiven Quellen gedeckt?

[10] Daß dieser Gesichtspunkt der wirksamen formalen Prädefinition allein noch nicht ausreicht (wenn er auch notwendig dafür ist), um Gott zum Verfasser zu machen, wird noch in anderem Zusammenhang genauer zu bedenken sein. — Hier sei auch noch folgendes angemerkt: Die Theologen der Inspiration verweisen mit Recht auf die Parallele zwischen Inspiration und aktueller wirksamer Gnade. Mindestens der Molinist unter diesen Theologen müßte aber zugeben, daß das Moment der Wirksamkeit bei der aktuellen Gnade, worauf es bei der Parallele doch ankommt, gerade nicht notwendig in einer Eigentümlichkeit der Gnade gelegen ist, durch die sie „innere" Gnade ist. Das Moment, das für die Wirksamkeit der Gnade (im Gegensatz zur bloß hinreichenden Gnade) allein entscheidend ist, kann in einem äußeren Umstand liegen, der nach den Molinisten von Gott durch sein „mittleres Wissen" vorausgesehen und als ausschlaggebend für die Entscheidung des Menschen gewollt worden ist. Warum sollte man dies nicht auch bei der Inspiration sowohl für den göttlichen Einfluß

Von dem Moment der Bewegung des Willens bei der Inspiration wird von vielen, wenn auch nicht allen, Theologen gesagt[11], daß damit durchaus die Annahme verträglich ist, die göttliche Bewegung greife als göttliche nicht unmittelbar an der Innerlichkeit des menschlichen Willens des Verfassers an, sondern bewege diesen Willen mittels geschöpflicher, im konkreten Erfahrungsbereich des Verfassers gelegener Impulse. Wiederum eine Vorstellung, die zeigt, wie formalisiert man die traditionelle Beschreibung der Inspiration nehmen muß und wie groß die Gefahr ist, ihr einen psychologisch-materialen Inhalt zu geben, der durchaus nicht sicher und nicht überall gefordert werden kann, der eher einen Geschmack des Mythologischen hat, wenn er nicht einfach Inspiration der Schrift und prophetische Inspiration des Trägers einer inhaltlich neuen Offenbarung miteinander verwechselt. Vorausgesetzt also, daß Gott das Gewollte absolut will und es darum auch durchsetzt, kann er z. B. bei der Inspiration der Schrift die Bewegung des Willens des Hagiographen auch schlicht dadurch vornehmen, daß er diesen durch andere Menschen zu solchem Schreiben ersuchen und bitten läßt, vorausgesetzt nur (wie schon gesagt), daß dieses Ersuchen und Bitten und sein Wirksamwerden selbst Gegenstand einer göttlichen formalen Prädefinition ist.

Die Frage also nach der Weise des Verfasserwerdens Gottes hinsichtlich der Schrift ergibt für uns die Anweisung, den formalen Charakter der lehramtlichen Aussagen über die Inspiration nicht zu übersehen und diese nicht unbesehen mit einem ganz bestimmten materialen Inhalt zu füllen, der in bestimmten Fällen *de facto* richtig sein kann, der aber nicht *a priori* überall dort als richtig vorausgesetzt werden darf, wo eine inspirierende Urheberschaft Gottes gegeben ist.

---

auf den Verstand wie für den Einfluß auf den Willen annehmen dürfen, wenn es doch diese tatsächliche und als solche absolut gewollte Wirklichkeit des Einflusses, die prädefinierende Wirksamkeit ist, die gefordert werden muß, damit Gott Verfasser der Schrift werde? Auch bei den Quellen wäre ja noch zu fragen, ob die Auffassung einer innerlich im Menschen ansetzenden Wirksamkeit der Inspiration, soweit eine solche Auffassung in den Quellen sich aussprechen sollte, eine Aussage über die Sache selbst oder eine Aussageweise ist, unter der im Grunde doch nur der prädefinierende wirksame Einfluß Gottes auf das Entstehen der Schrift ausgesagt werden soll.

[11] Vgl. Lercher-Schlagenhaufen a. a. O., n. 565: *motio voluntatis potest concipi ad modum influxus immediate physici in voluntatem ... sed motio, ut videtur, eodem modo explicari poterit per influxum divinum mediatum ... sive mediante impulsu externo* (*v. g. jussione divina*: *Ap. 1, 10*; *Is. 8, 1*; *Jer. 20, 1. 2*, *vel jussione angelorum*: *Ap. 19, 9f*); *immo potest Deus ex absoluta intentione libri perficiendi causas externas* (*preces aliorum*) *per specialem providentiam supernaturalem ita dirigere, ut hagiographus reapse scribere velit. Motio voluntatis differt a gratia, quae datur ad modum actus supernaturalis indeliberati*; *haec enim per se non infallibiliter movet ad actum supernaturalem, illa infallibiliter movet ad scribendum.* Nicolau (n. 96. 97) hält die entgegengesetzte Ansicht (unter Berufung auf Bea) nur für wahrscheinlicher. Die Frage ist also unter Theologen frei. Dasselbe wird man dann aber auch sagen dürfen (unter denselben Voraussetzungen) für die Einwirkung des inspirierenden Gottes auf den Verstand des Hagiographen.

Wenn wir die beiden ersten Überlegungen in ihrem heuristischen Ergebnis zusammenfassen, so ist zu sagen: Es ist eine Tätigkeit Gottes zu suchen, die einerseits ihn zum literarischen Verfasser der Schrift macht, anderseits aber nicht nur die menschliche Verfasserschaft — uneinsichtig wie — duldet, sondern sie positiv fordert, also formell in anderer Richtung geht als diese. Diese Tätigkeit Gottes kann grundsätzlich wie immer gedacht werden, vorausgesetzt, daß sie nur in formaler Prädefinition das Buch konzipiert[12], will und erreicht.

3. DIE ERKENNTNIS DER INSPIRIERTHEIT DER SCHRIFT DURCH DIE KIRCHE

Wir kommen zu einem dritten Problem, das uns einen Fingerzeig zum richtigen und adäquaten Verständnis der Inspiration geben soll. Wir fragen: wie erkennt die Kirche, welche Bücher inspiriert sind? Wir beschränken uns bei dieser Frage auf das Neue Testament[13]; wir fragen gleich, wie die Kirche, nicht wie der einzelne, dies erkenne, weil wir hier als bewiesen voraussetzen, daß der einzelne dies eindeutig und klar nur durch die Kirche und ihr Lehramt wisse, d. h. aber, daß die sachlichen, den Schriften selbst anhaftenden Qualitäten für sich selbst genommen ein solches sicheres Urteil über ihre Inspiration und deshalb über ihre Kanonizität für die private Erkenntnis des einzelnen nicht tragen können. Mit dieser Feststellung ist aber auch die Frage hinsichtlich der Kirche gegeben: woher weiß es dann die Kirche? Den Büchern selbst scheint man es nicht ansehen zu können. Es ist, mindestens in vielen Fällen, nicht anzunehmen, daß die Verfasser es selbst mitgeteilt haben. Denn wir können ja gar nicht *a priori* voraussetzen, daß sie es selbst gewußt haben. Ist es z. B. historisch vor-

[12] „Konzipiert" ist — nochmals gesagt — gemeint in dem Sinne, daß Gott eben dieses Buch auch gerade als das Buch, d. h. als geistige Äußerung und Objektivation, des menschlichen Verfassers „konzipiert". Es ist immer vor Augen zu behalten, was Benoit (a. a. O., S. 31) sagt: „Dieu ne saurait être auteur à la façon d'un homme; lui attribuer des ‚idées', qu'il communique à un secrétaire ... est un anthropomorphisme, qui ne peut que fausser la recherche".

[13] Die Antwort für das AT wäre analog zu geben zu der Antwort, die später für das NT vorgeschlagen wird. Doch soll der Kürze wegen darauf hier nicht eingegangen werden. Der Fall ist nämlich komplizierter, als man gewöhnlich voraussetzt. Gewiß hat die Kirche von der Synagoge schon einen gewissen Kanon des AT übernommen. Aber dabei bleiben noch folgende Fragen offen: a) Ob die Inerranz der Synagoge über diesen Kanon den gleichen Grad hat, wie ihn die Kirche bei einer solchen Aussage besitzt. Die Synagoge kann diese Kanonizität gar nicht in derselben Weise bezeugen, denn es gibt in ihr keine institutionelle, dauernde und unfehlbare Lehrautorität. — b) Ob die Kanonbildung für das AT schon vor der Kirche in der Synagoge definitiv abgeschlossen sein mußte. Da die Kirche mit Recht die Geschichte des Alten Bundes als ihre eigene Vorgeschichte betrachtet, weil sie die legitime Erbin und Fortsetzerin dieser Geschichte ist, kann sie selbst (in der später darzulegenden Weise) diese amtliche Kanonifizierung fortsetzen und zum Abschluß bringen. Schon diese beiden Überlegungen zeigen, daß wir hier unbesorgt nur nach dem NT fragen können, ohne befürchten zu müssen, eine Theorie zu entwickeln, deren Basis für die Deutung der Inspiration der ganzen Hl. Schrift zu schmal wäre.

stellbar, daß Paulus selber sein Billett an Philemon als inspiriert erklärt, ihm also den Rang der Thora des AT vindiziert habe oder daß Lukas dies hinsichtlich seiner mühsam aus gesammelten Quellen und Tagebuchnotizen kombinierten Schriften getan habe? Und selbst wenn sie von ihrer erfahrungsmäßig durch sie gewußten Inspiration Zeugnis ablegen könnten, dann wäre immer noch nicht klar, daß sie es getan hätten, daß dieses Zeugnis weitergegeben worden wäre, und wäre immer noch nicht erklärt, warum und aus welchen Gründen man bei Nichtaposteln ihrem subjektiven Eindruck von ihrer Inspiriertheit mit Recht Glauben schenken könne oder müsse. Und doch gehört die Inspiration dieser und jener bestimmten Schriften zu den geoffenbarten Wahrheiten, die der Kirche, ohne daß sie vermehrt werden können, nur zur Hut anvertraut sind, die mit dem Tod des letzten Apostels gegeben sein müssen, die nicht später geoffenbart sein können. Sie können auch nicht in einem andern Satz geoffenbart sein, also zunächst in einem rein logischen Sinne implizit geoffenbart gewesen sein. Denn man wird sich gar keinen allgemeineren Satz denken können, aus dem als *formaliter implicite* enthalten entnommen oder deduziert werden könnte, daß z. B. der Philemonbrief inspiriert sei. Oder will man, um hier weiterzukommen, den Satz aufstellen, daß alles, was ein Apostel geschrieben hat, inspiriert sei? Mag auch an diesem Satz mehr Richtiges sein, als man gewöhnlich zugibt[14], so bleiben doch auch dann Fragen, auf die in der gängigen Theologie keine Antworten einleuchtender Art gegeben werden. Denn: wie beweist man diesen Satz? Wie macht man historisch verständlich, daß er (wenn er nicht wieder selbst von einem anderen Satz abgeleitet werden soll) immer ein Satz des expliziten Glaubensbewußtseins der Kirche gewesen sei? Waren dann auch die verloren gegangenen

[14] Es wird sich später zeigen, was an dieser Idee richtig ist. Sie sieht zweifellos etwas Richtiges. Nur wäre das Richtige zu beweisen. Denn es ist weder ohne weiteres einsichtig, daß Apostel immer inspiriert sein müssen, noch ist zu beweisen, daß nur Apostel inspiriert sein können. Und warum Apostolat mit Inspiration überhaupt einen inneren Zusammenhang hat, den die Tradition doch immer, wenn auch global und unartikuliert, gespürt hat, das ist gerade deutlich zu machen. Auf den Zusammenhang sollte doch schon die Tatsache aufmerksam machen, daß wir mindestens *de facto* keine Schriften von Aposteln haben, die die Kirche nicht als inspiriert auffaßt. Ist das nur eine bloße Tatsache im Empfinden der Kirche? Der Barnabasbrief ist kein Argument für eine bejahende Antwort auf diese Frage — trotz Tertullian de pudic. 20; Hieronymus, De viris ilustribus 6. — Was Pesch, Dorsch, Bea, Nicolau dagegen sagen, holt doch wohl eine Unterscheidung an die Aussagen der Väter heran, die diesen fremd war; die Aussprüche der Väter zeigen jedenfalls nicht, daß sie mit dem Fall rechneten, daß es eine apostolische Schrift geben könne, die nicht inspiriert ist. Wer übrigens (nebenbei bemerkt) mit dem Unterschied zwischen Synagoge und Kirche hinsichtlich ihrer Inedfektibilität ernst macht, der wird nicht von vornherein in dieser Frage Apostel der Kirche und Propheten des Alten Bundes gleichstellen, als ob, wenn alle Schriften der Apostel inspiriert sind, dies auch *a priori* von allen Schriften der Propheten, die sie eventuell geschrieben haben könnten, gelten müsse. Zur Literatur über diese Frage vgl. die Angaben bei Bea, a. a. O., Perrella (Divus Thomas [Pl] 35 [1932] 51) und Nicolau, a. a. O., über Ubaldi, Schanz, Joüon, Zarb, M.-J. Lagrange, Durand einerseits, Pesch, Dorsch, Bea, Ogara usw. anderseits.

Paulusbriefe inspiriert und hatten sie also Gott zum Verfasser; schreibt auch Gott Werke, die substanziell verloren gehen? Wie ist es dann mit den Schriften der Apostelschüler Markus und Lukas? Man kann ohne weiteren Beweis doch nicht alles, was von diesen Männern, die nicht Apostel waren, kommt, als *a priori* kanonisch erklären. Es hilft auch nicht, zu sagen, daß, was die Apostel an Arbeiten ihrer Schüler anerkennen, ihr eigenes Werk sei und folglich, der obige Satz von der Inspiration aller Apostelschriften vorausgesetzt, auch diese Schriften dieser Apostelschüler eben als Apostelschriften inspiriert wären; denn die Anerkennung einer Schrift macht den Anerkennenden nicht zum Verfasser. Und bei den Lukanischen Schriften wird man sagen müssen: man sieht deutlich, daß Lukas, nicht Paulus ihr Verfasser ist.

Man sagt nun, um sich in all diesen Fragen weiterzuhelfen, gewöhnlich einfach, daß die Apostel oder ein Apostel, vielleicht der letzte Apostel der Kirche, formal und explizit eine Offenbarung über die Inspiriertheit der neutestamentlichen Schriften in individuo in einer diese Offenbarung direkt aussprechenden Aussage hinterlassen haben. Aber ist es historisch wahrscheinlich, daß es so war, daß also z. B. ein Apostel von seiner eigenen Inspiriertheit bei einer bestimmten kleinen Schrift (z. B. beim Philemonbrief) nichts wußte, dafür aber einem andern Apostel eine ausdrückliche, satzhafte Offenbarung über die Inspiriertheit dieses bestimmten Billetts zuteil wurde? Wenn Paulus wenigstens von manchen seiner Briefe (weil sie kleine Privatbriefe waren: Philemon; Röm. 16, 1—23) ihre Inspiriertheit nicht wußte, dann läßt sich ein anderer Apostel (wer?) schwer denken, der diese Briefe selber sicher kannte und überdies sogar ihre Inspiriertheit bezeugte.

Wir haben bei diesen Fragen die Kanongeschichte noch ganz außeracht gelassen. Wie kann man es ungezwungen historisch verständlich machen, daß die Kanonizität oder Nichtkanonizität (und so die Inspiration oder das Gegenteil) mancher Schriften so lange schwankend blieb, wenn ihre Kanonizität oder das Gegenteil durch ein formelles explizites Wort eines Apostels vor dessen Tod als eine gottgeoffenbarte Wahrheit in die Kirche hinein schon verkündet gewesen sein muß? Ist die Kanongeschichte tatsächlich so verlaufen, daß man darum — wenn vielleicht auch nur langsam — eine Schrift als kanonisch und inspiriert anerkannte, weil man ein explizites Zeugnis für diese Eigenschaft nicht nur aus der apostolischen Zeit, sondern von einem Apostel aufweisen konnte, oder vielmehr darum, weil man eine Schrift der apostolischen Zeit als wirklich aus dieser Zeit der Kirche als solcher, d. h. als von einem Apostel verfaßt und (oder) den ursprünglichen Glauben der Kirche repräsentierend erkannte[15]? Aber wenn die

[15] „Apokryph" heißt doch als Gegensatz zu den inspiriert-kanonischen Büchern in der frühen Väterzeit nicht: „nicht Gott als inspirierenden Verfasser habend, welche Verfasserschaft geoffenbart wird, wenn sie gegeben ist", sondern: „in Wirklichkeit nicht von dem Apostel, dem die Schrift unterschoben wird, und gegen die Lehre der Kirche gerichtet, obwohl mehr oder weniger aus der

zweite Hypothese eher dem historischen Befund der Entwicklung des Kanons entspricht, wie ist er zu vereinen mit dem, was dogmatisch über Inspiration und Kanonizität zu halten ist, d. h. mit den Wahrheiten, daß es keine *inspiratio subsequens* gibt und daß die Inspiration einer bestimmten Schrift zu den für die Kirche geoffenbarten Wahrheiten gehört und darum nicht später als in der apostolischen Generation geoffenbart sein kann? Diese Fragen sollen hier noch nicht beantwortet werden. Was hier durch diese Überlegungen vorläufig nur klar werden soll, ist dies: wir brauchen eine materialgefüllte Inhaltlichkeit für den Inspirationsbegriff, die auf diese Fragen ungezwungen und ohne zuviele historisch unverifizierbare Hypothesen eine Antwort bietet. Die Inspiration muß so gedacht werden, daß aus ihr selbst verständlich wird, wie die Kirche von der Inspiriertheit der Schriften des NT wissen kann, ohne daß man in der apostolischen Zeit selber schon an eine Explizitheit der Aussage darüber von einer Art denken müßte, die historisch unvorstellbar wird. So wenig die Kanonizität und Inspiriertheit der Schriften begrifflich identifiziert werden dürfen, so wird es aus dem angedeuteten Problem und aus der Kanongeschichte heraus vorteilhaft sein, die beiden Begriffe in ihrer gegenseitigen Bezogenheit so zu nähern, daß es verständlich wird, wie die faktischen Elemente der ursprünglichen, noch nicht formalisierten Kanonizität tatsächlich nur auf die inspirierten Bücher zutreffen, so daß die Erkenntnis der Kanonizität faktisch die Erkenntnis der Inspiriertheit bedeutet, ohne daß jemand im voraus schon explizit etwas von der formellen Inspiriertheit wissen mußte, um die Kanonizität erkennen zu können.

Aus Zeitmangel seien andere Probleme übergangen, die ebenfalls als Ansatzpunkte für eine genauere Bestimmung des Inspirationsbegriffs dienen könnten. Man könnte z. B. fragen, wie Gott literarischer Urheber einzelner Schriften sein könne, ohne daß er im

ersten Generation der Kirche stammend", oder auch einfach: „faktisch nicht der Urkirche angehörend". Und der ursprüngliche Sinn von „kanonisch" ist doch auch vorwiegend: „als Glaubens- und Sittenregel dienend (im Gegensatz zu offenbarungswidrigen oder unverbindlichen Schriften) und darum aufgenommen in die Liste solcher Schriften". Wir kommen so auf eine Unterscheidung zwischen material-inhaltlicher und formalisierter Kanonizität. Diese ist einfach die von der Kirche erkannte und anerkannte Inspiriertheit; kanonisch ist ein Buch, weil es von der Kirche anerkannt ist als inspiriert, und sie erkennt es an, weil sie weiß, daß es inspiriert ist. Jene ist einfach die Erkanntheit und Anerkanntheit, daß das Buch „apostolisch", d. h. von einem Apostel geschrieben und (oder) das Glaubensbewußtsein der Kirche der ersten apostolischen Generation rein wiedergebend ist. Dieser materiale Kanonizitätsbegriff verwendet zu seiner expliziten und formalen Inhaltlichkeit nicht die Inspiration. Dadurch läßt er sich als bei diesem oder jenem Buch gegeben von der Kirche leicht erkennen, jedenfalls leichter als das Faktum der Inspiration direkt als solches und in sich selbst, das nur durch ein explizites Zeugnis eines Apostels gewußt werden könnte, was historisch unwahrscheinlich ist. Natürlich muß gezeigt werden, daß und warum von diesem material-inhaltlichen Begriff der Kanonizität ein Schluß auf die Inspiration legitim ist und diese also aus jenem Begriff und seinen Gegebenheiten erkannt werden kann. Doch das ist die Aufgabe des zweiten Teils des Vortrags.

selben Sinn Urheber des spezifischen literarischen Genus der betreffenden Schrift sein müsse, warum z. B. Gott der literarische Verfasser des Philemonbriefes sein könne, ohne daß man darum sagen müsse, Gott habe an Philemon einen Brief geschrieben.

II.

Was kann nun gesagt werden zur Beantwortung der Fragen, die uns diese kurzen und summarischen Überlegungen aufgeben? Eine solche Beantwortung muß hier, um kurz zu sein, sehr synthetisch vorgehen. Sie wird also in ihrer Darbietung hier nicht aus den aufgeworfenen Fragen selbst entwickelt werden, sondern es wird einfach eine These systematisch dargestellt, von der aus dann auch im einzelnen eine Antwort auf die gestellten Fragen gegeben wird.

Die antwortende These geht von einigen Sätzen der Kirchentheologie aus.

1. GOTT STIFTET DIE KIRCHE

Gott will die Kirche und setzt sie ins Werk. Er will sie absolut. Er will sie also in formaler, und zwar heilsgeschichtlicher Prädefinition, sowohl weil der Entschluß zur Inkarnation des Logos absolut und im voraus zu einer menschlichen Freiheitsentscheidung, die ihr Grund sein könnte, von Gott getroffen ist, darin aber schon Kirche mitgewollt ist, als auch weil die Kirche im Unterschied zur Synagoge die Kirche der Endzeit, die letzte, endgültige und unaufhebbare Heilsveranstaltung, die greifbare Repräsentanz seines freien, siegreichen, unbedingten Heilswillens ist. Gott eignet sich also die Kirche nicht bloß so an, wie (ganz im allgemeinen) andere Werke, deren transzendenter Grund er ist, Werke Gottes sind und darum auf ihn als ihren „Urheber" zurückverweisen. Es obwaltet vielmehr ein doppelter Unterschied zwischen der Urheberschaft Gottes gegenüber der Kirche einerseits und den Werken Gottes (in der „Natur") sonst. Einmal: die Kirche entspringt einem absoluten, der Freiheit des Menschen vorausgehenden und diese doch einschließenden, sie mitsetzenden Willen (nicht bloß als Vermögen, sondern als bestimmte Tat ist hier „Wille" gemeint). Das Geschaffene, insofern es einfach ursprünglich von Gott gesetzt ist, entspringt zwar auch einem solchen Willen Gottes. Aber das so Entsprungene ist noch keine geschöpfliche Freiheitstat, sondern geht ihr voraus. Wenn hingegen etwas wird, was einerseits Freiheitstat des Menschen oder deren Ergebnis ist und dennoch absolut von Gott prädefiniert und als solches absolut Gewollte von Gott vorausverkündigt und wunderbar und so abgegrenzt vom üblichen Lauf der Dinge in Gang gesetzt wird[16], dann haben wir nicht mehr bloß Welt als von Gott gewollte

[16] Wer der Meinung ist, daß an sich jede Tat der freien Kreatur von Gott formal prädefiniert sei (wie immer man sich diese Prädefinition denken mag), der muß dieses Element der ausdrücklichen Vorausverkündigtheit und der

(und in ihrem reinen Ur-stand absolut gewollte), sondern innerhalb einer Welt an bestimmten Raum-Zeitpunkten qualitativ bevorzugt Gewolltes, geschichtlich Gewolltes, den Terminus einer Tat Gottes, der eine abgegrenzte Raumzeitpunktlichkeit innerhalb der Welt hat und so dieser Tat selbst eine solche verleiht; wir haben eigentliche Heilsgeschichte als geschichtliche Tat Gottes selbst, die sich ihren Gegenstand (ihre Wirkung) in einer qualitativ höheren Art aneignet als die sonstigen Werke. Anders ausgedrückt: Die „Werke" der Heilsgeschichte gehören Gott in anderer und höherer Art an als die Werke der Natur. Hier handelt Gott die (geschichtliche) Welt, dort handelt Gott in der Welt seine eigene Geschichte.

Sodann: dieses geschichtliche Handeln Gottes erreicht selbst noch einmal seinen qualitativ einmaligen Höhepunkt in Christus und der Kirche. Vorher war es ein Handeln, das zwar auf der Bühne der Welt — *olim loquens patribus in prophetis* — erschien, sich aber eine Rückzugsmöglichkeit wahrte. Das will sagen: nicht nur war vor Christus der endgültige Ausgang des Dialogs zwischen Gott und Mensch — innerweltlich gesehen — offen, noch ungewiß und es objektiv nicht entschieden, ob er im Gericht oder in der Gnade ausgehen werde, sondern die objektiven Realisationen des Handelns Gottes selber trugen die Möglichkeit der Entleerung und Abschaffung an sich[17] (man denke an die Selbstzerstörung der Synagoge durch die Verwerfung Christi, die Schattenhaftigkeit der alttestamentlichen Sakramente, die aufhören konnten, Zeichen der Gnade zu sein). Beides ist in Christus und der Kirche nicht mehr möglich: sie sind die definitive Präsenz der Gnade Gottes in der

geschichtlichen Aussage, daß so und zwar zum Guten wunderhaft vorausprädefiniert und nicht nur zugelassen worden ist, notwendig mit in den Begriff der hier hinsichtlich der Kirche obwaltenden Prädefinition hineinnehmen, um einen wirklichen Unterschied zu andern Prädefinitionen, die es *ex supposito* überall gibt, herauszuarbeiten. In der Tat: wo Gott durch ein wunderbares Voraussagen und Eingreifen etwas formal prädefiniert, liegt zweifellos eine Aneignung des prädefinierten Werkes durch Gott vor, wie sie nicht bei jeder (möglicherweise gegebenen) Prädefinition eines kreatürlichen Freiheitsaktes gegeben ist, der in seiner moralischen Qualität (ob letztlich gut oder böse) für uns offen bleibt und nicht durch ein wunderbares Handeln Gottes in der Welt prädefiniert wird. Da wir hier natürlich nicht zu entscheiden haben, ob eine formale Prädefinition der Freiheitshandlung der Kreatur etwas Normales oder etwas Außergewöhnliches sei, fügen wir diese zweite Bedingung „sicherheitshalber" hinzu. Sachlich ist sie auf jeden Fall bei der Kirchengründung gegeben und erläutert, selbst wenn sie nicht notwendig wäre, doch mit größerer Deutlichkeit, warum die Kirche in besonderer Weise Gottes Werk ist, das sich Gott durch die Art seiner Bewirkung in besonderer Weise aneignet.

[17] Gerade von hier aus ist erst abgrenzend die positive Eigenart der Schriften des AT zu sehen: sie ist die Wirklichkeit des AT, die bleibt, weil sie die — eigentlich einzige — bleibende repräsentative Gültigkeit der Vor-geschichte Christi und seiner Kirche ist. Man sieht aber auch an ihr die Negativität des Alten Bundes: das Wort als positives Gesetz Gottes, das gültig trifft und Gehorsam heischt — und so war das AT doch zunächst geschrieben — gilt nicht mehr in diesem Sinn. Diese Möglichkeit aber haftete von vornherein dem Gesetz (als Imperativ!) an. Darin ist aber ein Gegensatz zum NT auch als Imperativ. Dieser ist von vornherein als endgültiger gesagt und geschrieben.

Welt, eschatologisches Ereignis des Erbarmens, Ende der Geschichte. Wir können also formulieren: Gott eignet sich in der Stiftung der Kirche die Kirche in einer qualitativ einmaligen Weise an, weil sie das Werk a) seiner formalen Prädefinition als b) einer heilsgeschichtlichen Prädefinition, und zwar c) eschatologischer Art ist.

2. DIE URKIRCHE[18]

Die Urkirche ist dabei noch einmal in einer qualitativ einmaligen Weise Gegenstand göttlichen Wirkens auch im Unterschied zur Bewahrung der Kirche im Lauf der Geschichte[19]; die Urkirche hat (in der ersten Generation) eine einmalige und unersetzliche Funktion für die ganze weitere Geschichte der Kirche[20], so daß, was eben unter 1 von der Kirche als Stiftung Gottes gesagt wurde, von der Urkirche in besonderer Weise und von der Kirche der späteren Zeit gerade auch wesentlich wegen ihres Beruhens auf der Urkirche gilt. Nicht als ob nicht mit der Stiftung der Kirche ein Wesen, das heißt eine Aufgabe, Vollmacht usw. gesetzt wäre, das, durch alle Zeiten sich durchhaltend, in jeder Generation gegeben ist. Dennoch hat die erste Generation eine einmalige, unersetzliche Funktion. Gerade nach katholischer Auffassung ist die Kirche in ihrem gottgewollten Wesen nicht etwas bloß Aktualistisches: das je neue Ereignis des Glaubens. Die Kirche hat vielmehr als zu ihrem gottentsprungenen Wesen gehörend das Institutionelle, das geschichtlich Greifbare und in der geschichtlich greifbaren Wirklichkeit Dauernde und sich Durchhaltende. Damit aber ist gegeben: daß sie einmal beginnt und dann dauert und „so" dauert, weil sie gerade da und so begonnen hat; daß das Spätere auf dem Früheren aufruht; daß alles Spätere bei aller Entwicklung und Entfaltung immer nur ist; weil es vom gesetzten Ursprung (Urkirche), nicht bloß vom setzenden Ursprung (Gott) herkommt, vom Fundament, nicht bloß von dem, der das Fundament legt. Dieses Fundament ist aber nicht bloß Christus allein, sondern die Gemeinde, die er selbst im Fleisch um sich gesammelt und am ersten Pfingsten (das auch in wesentlicher Hinsicht einmalig ist)

[18] Was dieser Begriff theologisch genau besagt, soll gerade hier geklärt werden. Vorläufig ist einfach verstanden: die Kirche in ihrer ersten „Gründungszeit", in der ersten Generation, in der sie selbst noch „im Werden" ist.

[19] Damit sind natürlich viele Gleichheiten in der Einwirkung Gottes auf die „Urkirche" und die Kirche späterer Zeiten nicht geleugnet. Meist (und mit Recht) hebt man diese Übereinstimmungen mehr hervor als die Unterschiede.

[20] Vgl. dazu (neben den bekannteren Modernen) Literatur, die sich im Streit um den Primat des Petrus darum bewegt, ob und welchem Umfang dem Petrus und den Zwölfen eine Stellung zukommt, bei der an Nachfolger wesensmäßig nicht gedacht werden kann): P. Gaechter, Die Wahl des Matthias: ZkTh 71 (1949) 318—346 (bes. 318—333); hier in diesem Heft den Aufsatz von E. Kredel über den Apostel-Begriff; A. Vögtle, Der Petrus der Verheißung und der Erfüllung: Münchener Theol. Zeitschrift 5 (1954) 1—47; O. Cullmann, Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem, Zürich 1954. Es versteht sich von selbst, daß hier eine Auseinandersetzung mit dieser Literatur nicht beabsichtigt sein kann.

mit seinem Geist begnadet hat. Apostolische Sukzession rechtlicher und sakramentaler Art und Paradosis (des Inhalts[1] der Lehre und des Auftrags Jesu und der Begründung der Glaubwürdigkeit dieser Botschaft durch das tradierte Zeugnis von der Auferstehung) sind Verdeutlichungen dieses Sachverhaltes. Denn diese Phänomene besagen ja nicht nur, daß etwas weitergegeben wird und darum auch später gegeben ist, sondern auch, daß etwas weiter gegeben wird, später da ist, weil es früher da war, weil der erste Gegebene etwas hatte, was man weitergeben konnte, und die Vollmacht besaß, es weiterzugeben, so daß alles, was später dasein soll und als gültig Ansprüche macht, immer davon abhängig bleibt, daß dieser Frühere mit dem Weiterzugebenden und der Weitergabevollmacht vorhanden war und Ausmaß der späteren Möglichkeiten positiv und negativ bestimmt. Gott stiftet darum die Kirche nicht einfach (um es einmal so zu formulieren), indem er sie dauernd erhält, sondern: er erhält sie dauernd auch (nicht nur!) gerade dadurch, daß er sie einmalig an einem bestimmten Zeitpunkt gestiftet hat. Gott als Stifter der Kirche hat also ein einmaliges, qualitativ nicht weitergehendes Verhältnis zur ersten Generation der Kirche, das er nicht im selben Sinn zu andern Perioden hat (oder besser: nur durch jene zu diesen). Wer das bestreiten wollte, würde implizit leugnen, daß z. B. die Offenbarung mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen ist, der würde verkennen, daß Petrus nicht nur der erste Papst und die Apostel die ersten Bischöfe waren, sondern darüber hinaus etwas, was ihnen laut der Schrift einmalig und unübertragbar zukommt. Der Akt der Stiftung der Kirche ist also (terminativ) qualitativ anders als der der Erhaltung. Die Theologen haben das auch schon so ausgedrückt: hinsichtlich des dauernd gestifteten Wesens ist die Erhaltung der Kirche (weil eben Erhaltung des schon in sein eigenes Dasein Gesetzten, das aber keine Substanz ist) eine *assistentia per se negativa*. Das kann aber von der Stiftung als solcher nicht gesagt werden. Daraus ergibt sich: Gott eignet sich die Urkirche, die er stiftete und nicht nur erhält, in einer qualitativ einmaligen Weise an, so wie der Akt des Geborenwerdens und der Vollzug des eigenen Daseins qualitativ nicht dieselbe Beziehung zur Mutter haben. Dem Anfang muß von daher eine Ursprünglichkeit, Unableitbarkeit und Reinheit der Wesensdarstellung (bei aller Notwendigkeit der späteren Entfaltung) zukommen, wie sie eben nur dieser ersten Phase eigen sind (was natürlich nicht heißt, daß das Folgende bloß menschliches Produkt wäre: christliche Religionsgeschichte, menschliche Theologie und Theologiegeschichte anstatt Kirchengeschichte, Dogmatik und Dogmengeschichte als pneumatische, von Gott gewirkte Entfaltung eben dieser gottgesetzten Ursprünglichkeit selbst). Die Urkirche[21] als der neu zu setzende Anfang der Kirche

[21] In dem beschriebenen, genauen Sinn sollte man das Wort verstehen, wenn von Urkirche die Rede ist: die Zeit, in der sich die Offenbarung als geschehende (nicht bloß als überlieferte allein) erst noch setzt, also Kirche noch wird, nicht nur Kirche bleibt.

als sich dann erst entwickelnder ist dasjenige, was sich, da es wird, nicht selbst steuert und in seinem Fortgang verwaltet, sondern ursprünglich gesetzt wird, und ist darum in einem einmaligen ausgezeichneten Sinn Gottes Werk: *Deum habet auctorem*. Und umgekehrt und darum: diese Urkirche ist nicht bloß die zeitlich erste Periode der Kirche, sondern der bleibende Grund und die bleibende Norm für alles Kommende, das Gesetz, nach dem der ganze Lauf der Kirche angetreten wird.

Natürlich ist dabei ein zweifaches zu beachten: **a**) dieses ursprüngliche Gesetztwerden selber dauert (physikalisch zeitlich gemessen) eine gewisse Zeit und ist nicht ein einzelner Augenblick der Uhrzeit. Wir können schlicht und unbefangen sagen: es ist die Zeit der ersten Generation, die natürlich auch nicht an einem bestimmten Kalendertag aufhört, wenn man nicht — was nicht sinnlos ist — sagen will, diese erste Generation in diesem gemeinten spezifischen Sinne höre mit dem Todestag des letzten Apostels auf. Wir dürfen theologisch gesehen gar nicht sagen, daß an Pfingsten die Kirche schon einfach fertig da sei. Sie hat da zwar schon ihre gemeindliche Sichtbarkeit, ihre rechtliche Verfassung, wenigstens in den Grundzügen, und den Geist. Aber sie ist noch nicht einfach fertig da. Es gibt wirklich „l'Église naissante" im wörtlichen Sinne des Wortes Batiffols, die Kirche im Geborenwerden, das eine zeitliche Erstreckung hat. Man braucht, um das zu sehen, nur auf folgendes zu reflektieren: Die Kirche, deren Aufgabe es ist (wie man mit Recht sagt), die Offenbarung „nur" zu hüten und auszulegen, war als solche an Pfingsten noch gar nicht fertig da. Denn es geschah ja nach Pfingsten noch Offenbarung (z. B. über den Kanon der inspirierten Schriften). Die Kirche, die „nur" jene Aufgabe hat, war noch nicht gegeben, weil in einem bestimmten Augenblick die Urkirche sowohl mehr als auch weniger als jene Aufgabe hatte: sie mußte noch Offenbarung neu entgegennehmen, und sie konnte noch gar nicht all das hüten und bewahren, was sie jetzt in ihrer Hut hat, weil es noch gar nicht geoffenbart war. — **b**) Auch bei dieser Urkirche gibt es in der Andauer ihres Werdens Phänomene, die nicht zu ihr, ihrem realisierten Wesen, nicht zu den echten Möglichkeiten ihres Selbstvollzugs gehören: die Streitigkeiten in Jerusalem, die irrigen Meinungen in Thessalonike und in Korinth usw. Als Kirche der Endgültigkeit und eschatologischen Dauer muß die Kirche die Fähigkeit haben (damals in der Urkirche und später), sich abzugrenzen von diesen wesensfremden, aber in ihrem faktischen Bereich vorkommenden Phänomenen. Sonst könnte sie gar nicht sein, was sie sein muß; sie könnte ihr Wesen verlieren, könnte Synagoge statt Kirche sein[22]. Diese Fähigkeit

[22] Von da aus ist verständlich, warum es eine abgeschlossene, autoritative Kanonbildung im Bereich des AT in derselben Eindeutigkeit, wie sie in der Kirche für AT und NT gegeben ist, nicht existiert hat und nicht existieren konnte. Eine „abfallen könnende" Synagoge kann nicht das unfehlbare Unterscheidungsvermögen zwischen Wesensgemäßem und Wesensfremdem haben wie

der reinen Selbstdarstellung und der reinen und eindeutigen Abgrenzung der Kirche von pseudokirchlichen und pseudochristlichen Phänomenen muß der Urkirche und der Kirche hinsichtlich der Urkirche in einem besonderen Maß zukommen. Die Kirche muß diese Fähigkeit immer haben. Sonst könnte sie ja mit der Zeit mit ihrem Gegenteil verwechselt werden; sie wäre dann als Repräsentanz der Gnade Gottes in Christo keine geschichtlich greifbare Tatsache mehr; sie würde bloß noch im „Geist", d. h. in „Idealen", existieren. Diese Selbstabgrenzbarkeit muß aber hinsichtlich der Urkirche in besonderem Maß gegeben sein. Denn sobald ein greifbarer und eindeutig gewordener „Kanon" als geschichtliche Größe für die Kirche aller Zeiten einmal gegeben ist, hat es die spätere Kirche für eine weitere selbstkritische Selbstabgrenzung verhältnismäßig leicht, weil sie sich auf diesen Kanon beziehen kann. Denn dann ist ein Maßstab ja schon geschichtlich greifbar gegeben. Die Frage auf Leben und Tod ist also die Konstitution dieses Kanons selbst. Ob das Messen an diesem Kanon dann später tatsächlich immer sehr genau geschieht, ist eine wichtige, aber gegenüber der Frage, ob der Maßstab richtig ist, zweitrangige Angelegenheit. Dort also, wo die messende und maßgebende Kirche und nicht nur die am Maße gemessene und daran sich messende Kirche wird, hat die Fähigkeit des sich selbst messenden Selbstbesitzes notwendig ihren einmaligen Kulminationspunkt. Dabei ist immer zu beachten, daß die formale Lehrautorität der Kirche und der ihr verheißene Beistand des Geistes nie dazu da sind und auch nicht in der Lage sind, einen material-inhaltlichen Kanon des Glaubens und der Sitte der Kirche zu ersetzen. Diesem Lehr- und Hirtenamt ist garantiert, daß es den Maßstab richtig anlegen kann, nicht aber, daß es ohne Maßstab sachlich-inhaltlicher und geschichtlich greifbarer Art spätere Phänomene bemessen kann.

3. DIE SCHRIFT ALS KONSTITUTIVES ELEMENT DER KIRCHE

Zu den Konstitutiven dieser Urkirche als des qualitativ einmaligen Werkes Gottes und als des bleibenden „kanonischen" Ursprungs für die spätere Kirche gehört nun auch die Schrift. Wir sagen „auch": es versteht sich von selbst, daß zu den konstitutiven Wesenselementen der Urkirche auch gehört, was bekanntermaßen zur Kirche überhaupt gehört (Glaubensbesitz der tradierten Offenbarung, das *ius divinum* des Primates und der Sukzession in der Nachfolge der Apostel, Sakramente, gesellschaftlich verfaßte Einheit der Gemeinde), und vieles, was sonst noch wesensmäßig der Urkirche gerade als solcher eigen ist (Petrus, die Apostel und beider Funktion als Offenbarungsträger). Aber wir sagen: zu den konstitutiven Elementen der Urkirche gehört, unbeschadet des Vorrangs der mündlichen Paradosis in der noch werdenden Ur-

die Kirche, die nicht mehr aus der Wahrheit entlassen wird, weil es Gott in der Endzeit der unaufhebbaren Fleischwerdung des Logos — *praedefinitione formali* — nicht mehr will.

kirche im voraus zur Schrift, nach dem freien, aber sachlich verstehbaren Willen Gottes auch die Schrift. Die Tatsache zunächst, die dieser Satz meint, kann nicht bestritten werden. Denn es gibt a) Heilige Schrift, und diese ist b) wesensmäßig ein Buch der Kirche: nur durch diese als Heilige Schrift erkennbar, ihr gegeben, definitiv nur durch sie auslegbar und so in ihrem eigenen Wesen nur durch die Kirche aktualisierbar. Zum konkreten, fertig entwickelten Wesen der Kirche, also zu ihren Konstitutiven, gehört die Schrift.

Der Satz, dessen Geltung nicht länger bewiesen werden muß, bedarf aber noch einer genaueren Deutung. Unbeschadet der Tatsache, daß die Schrift als Gottes Wort an uns entsteht und es ist, darf nicht übersehen werden, daß sie ebenso ursprünglich[23] Selbstdarstellung des Glaubens der Kirche, schriftliche Konkretisierung dessen ist, was die Urkirche glaubte und was glaubend sie sich selbst konstituierte.

Wer diesen Satz leugnen wollte, würde im Grunde leugnen, daß die Hagiographen wirkliche Verfasser der neutestamentlichen Schrift waren, würde sie zu bloßen Durchsagern einer Botschaft von oben machen, was dem konkreten Charakter dieser Schriften, ihrem *genus litterarium* als Bezeugungen des Glaubens der Redenden — nicht nur der Offenbarung — widersprechen würde. Es ist ja nicht so gewesen, daß irgendwo und irgendwie eine Schrift *Deo auctore* verfaßt wurde und danach dann die Kirche diese Schrift als Brief Gottes an sie rekognosziert, für authentisch erklärt und als neu von außen bezogenes Lehrbuch des Glaubens bei sich eingeführt hätte. Die Schriften des Neuen Bundes entstehen als Lebensvorgänge der Kirche: sie sind Niederschläge dessen, was in ihr und durch sie als ihr Glaube überliefert und gepredigt wurde; es sind Schreiben, die als Äußerungen des kirchlichen Lebens, als Briefe, Ermahnungen, Predigten usw. entstehen. Damit aber hat die Schrift von vornherein — „ursprünglich" — auch[24] diejenige Funktion, die wir im allgemeinen der Urkirche gegenüber der nachfolgenden Kirche zugewiesen haben: sie selbst ist nicht bloß die zeitlich erste Phase, sondern der bleibende Ursprung und der Kanon, das Richtmaß der nachfolgenden Kirche. Und wir sehen jetzt deutlicher: sie ist dies auch gerade durch die Schrift. Diese Schrift ist für diese Funktion der Urkirche nicht ein bloß von außen herbeigezogenes, an sich dafür neutrales Mittel, sondern ein Vollzug dieser Funktion selbst: indem die Kirche ihre Paradosis, ihren Glauben und ihren Selbstvollzug schriftlich[25] konkretisiert,

[23] Dieses „ebenso ursprünglich" muß natürlich noch in seiner Berechtigung verständlich gemacht werden. D. h. es muß gerade gezeigt werden, warum und wie aus einer und derselben Sachwurzel heraus die Schrift beides sein kann: Wort Gottes und Selbstverlautbarung der Kirche und eines in Abhängigkeit vom andern.

[24] „auch", nicht: „nur"!

[25] Dem „Schriftlichen" kommt wesensmäßig die Intention des Bewahrens und Behaltens für später, die Adressierung an eine spätere Zukunft zu. Das Schreiben (bei dem von vornherein — wenn auch in verschiedener Intensität —

also Schrift in sich bildet, wendet sie sich als die maßgebende Urkirche an ihre eigene Zukunft, und umgekehrt: indem sie sich als das maßgebende Gesetz, nach dem alle Zukunft der Kirche angetreten ist, für diese Zukunft konstituiert, bildet sie Schrift[26]. Sie betätigt gerade in der Bildung der Schrift jenes einmalige, abgrenzende Selbstverständnis, das ihr (wie wir gesagt haben) im besonderen Maß zukommen muß, damit sie der „Kanon" der späteren Kirche sein kann.

4. DIE THESE

Wenn das unter II, 1—3 Gesagte richtig ist, dann ergibt sich: Indem Gott mit absolutem, formal prädefinierendem heilsgeschichtlichem und eschatologischem Willen die Urkirche (1—2) und damit eben ihre konstitutiven Elemente (3) will und schafft, will und schafft er die Schrift derart, daß er ihr sie inspirierender Urheber, ihr Verfasser wird. Bei diesem Satz ist das „indem" genau zu beachten. Es will sagen: Schrift entsteht nicht nur „anläßlich", „im Zuge" der Stiftung der Urkirche; sondern: die aktive, inspirierende Urheberschaft Gottes ist ein inneres Moment der Kirchenbildung der Urkirche und hat ihre Eigenschaften davon, daß sie dies ist. Gott will Schrift und sich als ihren Urheber und setzt beides dadurch, weil und insofern er sich als Urheber der Kirche handelnd und wirksam will. Die Schriftinspiration ist

unterstellt wird, daß der Adressat das Geschriebene aufbewahrt) ist auch im Altertum nicht bloß die Überbrückung räumlicher Trennung gewesen, sondern auch gemeint als Brückenschlag in die Zukunft. Sonst wäre das Geschriebene nicht aufbewahrt worden, sonst wäre nicht zunächst in Stein und ähnlichen Materialien geschrieben worden, die für einen Transport ungeeignet sind. Wir können ruhig die gleiche Absicht beim Schreiber annehmen wie beim aufbewahrenden Empfänger: auch der Schreiber richtet sich nicht nur an seinen Zeitgenossen.

[26] Es soll damit nicht gesagt sein, daß die Urkirche ihre ganze, der Schrift vorgeordnete „mündliche" Paradosis in der Schrift niedergeschlagen habe. Das kann durchaus offen bleiben oder verneint werden. Immerhin mag es auch heute noch erlaubt sein bei aller grundsätzlichen Schätzung der mündlichen Überlieferung nicht nur vor, sondern auch neben und nach der Schrift, und zwar auch als Übermittlung eines weder implizit noch explizit in der Schrift enthaltenen Inhalts der eigentlichen Offenbarung, zu fragen: Welche Dogmen basieren eindeutig auf einer „mündlichen" Tradition, die auch nach der Schrift bloß „mündlich" geblieben ist? Man müßte mit Beispielen kommen, die überzeugend sind. Ich weiß sicher nur eines, das aber aus der Natur der Sache eine Sonderstellung hat und darum eben nicht Beispiel für andere Fälle ist: der Umfang des Schriftkanons. Bei allen anderen Fällen, die man anzuführen pflegt, müßte deutlicher gezeigt werden, daß eine dauernde explizite Tradition bis zu den Aposteln vorliegt und nicht nur eine frühe theologische Explikation eines zunächst Impliziten, das enthalten ist in Wahrheiten, die auch in der Schrift greifbar sind. Wenn man Kirchenväter aus dem zweiten oder dritten Jahrhundert zitiert, hat man noch keinen Beweis erbracht, daß es sich bei ihrer Lehre um eine seit der Zeit der Apostel immer explizit weitergegebene Lehre handelt. Dabei dürfen auch die Möglichkeiten solcher Explikation eines zunächst implizit Gewesenen durch die Kirche (was nicht gleich ist mit: durch die Rationalität des einzelnen Theologen je für sich) nicht unterschätzt werden. Tut man dies nicht, dann ist der Nachweis der gewünschten Beispiele nicht so leicht zu erbringen.

nur (natürlich das unter 3 Gesagte vorausgesetzt) einfach die Kirchenurheberschaft Gottes, insofern diese sich gerade auf jenes konstitutive Element der Urkirche als solcher bezieht, das eben die Schrift ist.

III.

FOLGERUNGEN

Wir haben, das Sinnverständnis der eben aufgestellten These vorausgesetzt, noch zwei Aufgaben: einmal noch in Kürze, aber ausdrücklich zu zeigen, daß bei dieser Auffassung diejenigen Wesenselemente, die wir traditionsgemäß für Verfasserschaft und Inspiration Gottes hinsichtlich der Schrift fordern, gewahrt bleiben; zweitens (und das ist hier das Hauptanliegen) noch etwas genauer darzutun, daß mit dieser Vorstellung, die die aufgestellte These ausspricht, die Möglichkeit gegeben ist, jene Fragen sachlich befriedigender als sonst zu beantworten, die wir im ersten Teil unserer Darlegung einigermaßen herausgearbeitet haben.

1. Wenn wir unsere These voraussetzen, ergibt sich aus ihr von selbst, daß Gott Urheber der Schrift, ihr Verfasser ist. Damit ist dann mindestens das bewiesen, daß die Verfaßtheit der Schrift durch Gott, die Glaubenswahrheit ist, unserer theologischen These nicht widerspricht.

Wir argumentieren: Gott will und bewirkt die Schrift in formaler Prädefinition heilsgeschichtlicher und eschatologischer Art als konstitutives Moment der Stiftung der Urkirche[27], weil und insofern

[27] Es ist dabei zu beachten: die göttliche Tätigkeit wird unter drei Eigentümlichkeiten gesehen, die zusammen erst das eigentümliche Wesen der hier zur Frage stehenden göttlichen Tätigkeit ausmachen: a) Es ist eine formal prädefinierende Tätigkeit (analog der wirksamen Gnade). — b) Diese aber gehört als solche in die sichtbare Heilsgeschichte hinein, bewegt sich in der Dimension der innerweltlichen Geschichtlichkeit, Greifbarkeit und Kategorialität und ist darin als derart prädefinierende geäußert und verkündigt. Beide Momente müssen beachtet werden. Eine bloß vom Transzendenten her gleichsam anonym wirkende formale Prädefinition eines Aktes des Menschen würde allein sein Resultat und Werk noch nicht in einem besondern Maß als von Gott sich selbst real angeeignet konstituieren. Die prädefinierende Tat Gottes darf nicht nur die Welt im ganzen und darin das einzelne Geschehen tragen, wie eben die transzendente göttliche Ursache alles im ganzen und jedes im einzelnen trägt (ob immer formal prädefinierend oder nicht, kann hier dahingestellt bleiben), sondern muß von einer bestimmten, eigens und besonders angeeigneten Raumzeitstelle (im Vorzug vor andern) aus, also wunderbar und heilsgeschichtlich, ihr Werk tun. Nur dadurch bekommt dieses den ausgezeichneten Bezug zu Gott, so daß von ihm eine Aussage („Verfasser") in einem kategorialen Sinn (natürlich analog) gemacht werden kann. — c) Diese prädefinierende Tätigkeit heilsgeschichtlicher Art hat auch für die Schrift jenen eschatologisch abschließenden Charakter, den wir für die Stiftung der Kirche im Gegensatz zur vorchristlichen Heilsgeschichte vindiziert haben. Dem widerspricht nicht die Tatsache, daß es schon inspirierte Schrift vor Christus gab. Denn diese ist ja von Gott her von vornherein als Buch der eschatologischen Heilsgemeinde gewollt und ist darum auch das einzige, was vom Alten Bund als reale geschichtliche, noch aktuelle Größe in der Kirche geblieben ist.

Durch diese drei Momente zusammen gewinnt die Schrift eine unüberbietbare Nähe des Ursprungsverhältnisses zu Gott, daß wir diese Nähe am besten dadurch

er diese Urkirche auf genau diese Weise will und bewirkt. Wer aber so ein Buch bewirkt, ist in einem eigentlichen Sinne sein Verfasser, weil eine solche Wirksamkeit auf das Entstehen eines Buches auch dann, bei der beschränkten Zahl menschlicher Worte, nicht anders denn als Verfasserschaft bezeichnet werden kann, wenn man es als möglich oder sogar selbstverständlich unterstellt, daß der göttlichen Urheberschaft der Schrift gewisse Eigentümlichkeiten nicht zukommen, die sich unvermeidlich bei einer menschlichen Verfasserschaft finden, und daß darum die Verfasserschaft, auf Gott und Mensch angewandt, bloß ein analoger Begriff ist. Also ist Gott der Verfasser der Schriften des Neuen Testamentes.

Zum Vorder- und zum Nachsatz des Syllogismus ist nach den Darlegungen des zweiten Teils kaum noch etwas zu sagen. Nur eine Bemerkung sei hinzugefügt. Wir haben früher gezeigt, daß der kirchenamtliche Begriff der Inspiration entsprechend der Weise, wie er durch anerkannte Theologen erklärt zu werden pflegt, in sehr abstrakter Formalität genommen werden darf, wobei die Frage, wie *in concreto* diese Begriffselemente der Inspiration von Gott realisiert werden, weithin offen bleibt. Wir sagten: wenn Gott nur von sich aus dafür wirksam sorgt (weil er selber es „so" will), daß der menschliche Verfasser unter diesem Einfluß Gottes das Urteil über das zu Schreibende richtig und wirksam faßt (*iudicium speculativum et practicum*), wirksam sich entschließt, das so Erfaßte niederzuschreiben, und diesen Entschluß richtig ausführt, dann haben wir Inspiration und göttliche Verfasserschaft, gleichgültig, wie man sich die Ausführung dieser göttlichen Prädefinition konkret realisiert denken mag. Wir können aber nun noch zur Beruhigung ängstlicher Gemüter folgendes hinzufügen: Jene terminativ höchst komplexe, wenn auch nach einer einzigen Absicht einheitlich strukturierte Größe der göttlichen Realisierung der Urkirche „spezifiziert" sich natürlich je nach dem Teilmoment (z. B. Schrift) in dem Gesamteffekt (Urkirche), das es jeweils zu verwirklichen gilt. Wer also für die Realisation eines bestimmten Teilmomentes (eben z. B. der Konstitution des Buches der Kirche) Eigentümlichkeiten in der göttlichen Tätigkeit fordert, die für die Verwirklichung eines andern Teilmomentes nicht nötig sind, der verlangt noch nichts, was mit dem Grundgedanken, um den es uns hier geht, unvereinbar wäre. Wer also für seinen Inspirationsbegriff aus irgendwelchen Gründen mehr verlangt, als was wir oben für nötig hielten, braucht darum dem Grundgedanken der

---

ausdrücken, daß wir sagen: Gott ist der Urheber-Verfasser der Schrift. Es ist ja dabei zu beachten, daß das Verfasserverhältnis schon im menschlichen Bezirk ein fließendes Verhältnis ist, das real gar nicht so *in indivisibili* ist, wie man gewöhnlich in der Theologie der Inspiration voraussetzt. Der menschliche Verfasser kann origineller und weniger originell sein vom schöpferischen Denker bis fast zum nachschreibenden Sekretär der Umwelt und seines Zeitgeistes, der die landläufigen Klischees des Redens, der Gedanken und der Gedankenabfolge durchpaust. Von da aus steht gar nichts im Wege, die durch unsere Überlegungen Gott vindizierte Urheberschaft als eine im eminenten Sinn vorhandene zu charakterisieren.

These noch nicht zu widersprechen: der Konstitution der göttlichen Inspirations-Verfasserschaft als eines inneren Momentes an der göttlichen Stiftung der Kirche. Da ferner dieser Impuls Gottes, der mit seinem kirchenbildenden Willen gegeben ist, in unserem Fall immer auch bis in die intellektuelle und volitive Geistigkeit des Menschen gelangt und gelangen muß (weil ohne eine solche Geistigkeit gar keine Schrift entstehen kann), so ist es in diesem Sinn auf jeden Fall auch richtig, daß es notwendig eine innere Inspiration gibt, wenn auch offen bleiben kann, ob dieser in der Geistigkeit des Menschen innerlich sich ausbreitende Impuls Gottes selbst (dessen Ausgangszentrum, der „Herd", immer das Wunder der heilsgeschichtlichen, „kategorialen" Tat Gottes ist und dessen Steuerung und Lenkung hinsichtlich seiner Ausbreitung in unserem Fall unter einer formellen göttlichen Prädefinition steht) notwendig von vornherein im Innern des Menschen ansetzt oder nicht. Das Entstehen eines Buches ist in Tatsache und Inhalt notwendig immer auch abhängig und getragen von seiner Umwelt, ohne die das Sinnfeld gar nicht gegeben wäre, das zu seiner Verständlichkeit wesentliche Voraussetzung ist. Es ist also gerade ein Plus an göttlicher Inspiration gegeben, wenn wir sie (auch) von der heilsgeschichtlichen Situation aus, in der geschrieben wird, ausgehen lassen. Die wunderbare Machttat des in der Geschichte (in den Propheten und im Sohn) sich selbst bezeugenden Gottes ist das Feld, innerhalb dessen Schrift entsteht und aus dem heraus sie — wenn sie Schrift ist — in prädefinierter Weise entsteht; indem sie aber so aus diesem Feld heraus entsteht, ist sie *eo ipso* Schrift.

2. Es ist nun endlich darzutun, warum diese Vorstellung manche Frage besser löst, auf die wir im ersten Teil unserer Überlegung gestoßen sind. Erst so kann auch ganz deutlich werden, daß wir nicht bloß das mögliche, aber harmlose Spiel getrieben haben, nur logisch einen engeren Begriff (inspirierende Autorschaft) unter einen weiteren Begriff (Konstitution der Kirche) zu subsumieren, weil beide Begriffe gewisse formale Gemeinsamkeiten haben (*praedefinitio formalis*) und weil wir den Kunstrick begingen, jenes Vorkommnis als Teil dieses andern zu betrachten.

a) Es wird besser verständlich, wie Gott und Mensch Verfasser derselben Schrift sein können. Zunächst wird deutlich, daß beide Verfasserschaften gar nicht dasselbe unter derselben Hinsicht bewirken. Gott will (*intentione prima et per se*) gewissermaßen gar nicht „Schriftsteller" werden; er wird es, weil das, was er will, gar nicht gewollt werden kann, ohne dies zu werden. Seine erste, eigentlichste und letzte Absicht kann Gott gerade nur dadurch erreichen, daß er den Menschen zum Schriftsteller und Verfasser werden läßt. In der gewöhnlichen Inspirationsdeutung wäre die Absicht Gottes so, daß sie noch vollkommener erreicht wäre, wenn der Mensch bloßer Sekretär wäre. In unserer Deutung ist es gerade umgekehrt. Der Mensch will ein Buch verfassen, und eben dies soll er nach der letzten Absicht Gottes tun wollen. Gott

will eine sich im Buch objektivierende und auch darin (nicht nur darin!) sich selbst endgültig findende übernatürliche und geschichtliche Heilsgemeinde. Weil er diese aber wirksam und absolut, geschichtlich und eschatologisch will und weil er darum von sich aus in einem geschichtlichen Prozeß, der innerweltlich durch ihn allein gesetzte Neuansätze aufweist, dies will, darum wird Gott *eo ipso* in einem wahren Sinn Verfasser. Die beiden Autorschaften weisen daher auch terminativ (kategorial) einen Unterschied auf und darum können sie beide sich auf das gleiche Buch beziehen, ohne entweder die eine oder die andere zu einer bloß verbal behaupteten ohne sachlichen Inhalt zu machen oder die Koexistenz der beiden als team-work mißzuverstehen.

Man sieht so auch leichter ein, warum die Geschichte der Verfasserschaft Gottes nicht mehr weitergeht. In dem formalen Begriff der Autorschaft liegt kein Grund, warum dies nicht geschieht. Sich bloß auf den freien positiven Willen Gottes berufen ist die billigste Methode der Theologie, die man nur sparsam verwenden sollte. In der bloßen Tatsache, daß die Offenbarung Gottes selbst abgeschlossen ist, liegt auch kein Grund. Denn auch über eine abgeschlossene Offenbarung können neue Bücher geschrieben werden und könnte so durchaus sinnvoll Gott deren Urheber sein. Wenn aber überhaupt nur dort Gott als „Verfasser" auftritt, wo Kirche noch „wird", noch durch ein göttliches heilsgeschichtliches und prädefinierendes Tun ursprünglich gesetzt wird und darin Schrift gesetzt wird, dann hört diese Verfasserschaft auf, wenn die Setzung der Kirche vollendet ist[28].

Wir verstehen so auch, warum das Phänomen der Verfasserschaft Gottes, obwohl der Begriff in einem echten und wirklichen, nicht bloß metaphorischen Sinn gemeint ist, doch von vornherein *sui generis* ist, eine innere Eigentümlichkeit einschließt (und zwar formell), die bewirkt, daß Gott Urheber, Verfasser ist in einem Sinn, wie er nur Gott zukommen kann. Es kann gar keinen andern Verfasser als Gott geben, der dadurch Verfasser wird, daß er einen Menschen zum Verfasser macht. Denn nur Gott kann die Freiheit zum Werk im Menschen so setzen und bewegen, daß diese und ihr Werk durch diese Bewegung konstituiert und nicht eingeschränkt oder gemindert werden, sondern erst gerade so als sie selber geschehen. Man könnte auch sagen: die menschliche Verfasserschaft hat in ähnlichem Sinne eine *potentia oboedientialis* auf Gott hin, ungemindert, ja zu ihrer höchsten Leistung entbunden, von Gott und ihm allein aufgenommen zu werden, wie z. B. der freie, geistige

[28] Abschluß der Offenbarung und Vollendung der Kirche hängen natürlich zusammen. Was es, richtig gesehen, auf sich hat mit diesem „Abschluß", darüber versuchte ich einiges zu sagen in „Zur Frage der Dogmenentwicklung" (Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 49–90, bes. 58ff). Wenn man begreift, daß Gottes Offenbarung nicht aufhört, „weil er nichts mehr sagen will, obwohl er weiterreden könnte", sondern weil das eschatologische Heilsereignis, über das allein geredet wird und zu dem auch die Kirche gehört, „da ist", dann versteht man, warum die Vollendung der Kirche, nicht der aufhörende Abschluß der Offenbarung, hier angerufen werden muß.

Selbstbesitz (Geist als „Natur") die *potentia oboedientialis* hat, in einem Umfaßtsein von einer göttlichen Person zu ihrer eigenen unüberbietbaren Vollendung zu kommen[29].

Man darf nicht sagen, daß dies alles doch auch in der traditionellen Auffassung der Inspiration wahr sei, weil diese ja die Inspiration analog zum Wesen der wirksamen Gnade als solcher auffasse, wie wir dies auch tun. Daran ist richtig, daß diese Sicht hier und dort erklärt, warum der Mensch Verfasser bleibe (umgekehrt also wie man wohl gewöhnlich denkt, da man wohl gewöhnlich der Meinung ist, Gott werde *eo ipso* allein schon durch eine Bewegung zum Schreiben nach Art einer wirksamen Gnade Urheber des Buches[30]). Aber diese Sicht allein erklärt nicht, wie Gott durch eine solche prädefinierende Bewegung Verfasser werden könne. Dazu ist erforderlich, daß sein Tun (obzwar die Eigenschaften des transzendenten Wirkens Gottes hinsichtlich der Freistellung der Selbständigkeit des Menschen behaltend) wirklich auf einer kategorialen Ebene, heilsgeschichtlich geschieht[31]. Soll aber an-

[29] Vgl. dazu K. Rahner, Schriften zur Theologie I (Einsiedeln 1954) 169—222 (Probleme der Christologie heute).

[30] Wenn Gott z. B. nach Art einer wirksamen Gnade jemanden zur Verfertigung einer Kiste *formali praedefinitione* bewegen würde, dann würde Gott dadurch allein noch nicht ein Zimmermann, obwohl man von dieser Bewegung genau das sagen könnte, was man von der Inspiration sagt: er bewegt den Intellekt zur Vorstellung und zum Entwurf des Geplanten, er bewegt den Willen zum Entschluß auf die Ausführung hin, er lenkt die Ausführung selbst, damit das Verfertigte wirklich sich mit dem Geplanten deckt. Es gehört also überdies noch dazu, daß Gott mit seiner Tätigkeit in den irdischen Bereich einwirkt und von da aus diese „Bewegung" ausführt. — Es ist bei dieser Kritik ausgegangen von dem durchschnittlichen Verständnis der wirksamen Gnade, so wie dieses sich in allen Schulen findet. Damit soll nicht geleugnet werden, daß man auch diesen Begriff der wirksamen Gnade, wie sie sich faktisch in unserer konkreten Ordnung findet, so vertiefen könnte, daß er das heilsgeschichtliche Moment auch in sich selbst enthält (Gnade als Gnade, die immer Gnade des *Verbum incarnatum* ist; Gnade, die immer einen Bezug auf den Glauben hat, der aus dem Hören in der Geschichte kommt; Gnade, die immer eine Gnade der Kirche — von der Kirche her und auf sie hin — ist usw.). Würde man diesen heilsgeschichtlich vertieften Gnadenbegriff auch auf die wirksame Gnade als wirksame beziehen können oder müssen, würde man dann diesen Begriff der wirksamen Gnade als Modell für die *gratia gratis data* der Inspiration und ihre Wesenserklärung verwenden, dann könnte man sich fragen: wo ist das heilsgeschichtliche Moment an der Inspiration, und man käme von der traditionellen Parallele zwischen wirksamer Gnade und Inspiration aus, also von einem schon üblichen Ansatzpunkt aus, vielleicht auch auf die Theorie, die hier vorgetragen wird.

[31] Man beachte: nicht alles Geschehen von Seiten Gottes ist (weil raumzeitpunktliche Ereignisse setzend) auch schon selber geschichtlich. Die Bewegung der Sonne durch den Konkurs Gottes bedeutet z. B. kein geschichtliches Handeln Gottes (obwohl die Bewegung der Sonne selbst raumzeitlich und so geschichtlich ist); in einem Wunder, in seiner formalen Selbstoffenbarung handelt Gott selbst geschichtlich: er rückt mit einem Handeln in die Kette der Geschehnisse ein und trägt diese nicht nur als ganze. Das aber (so wird man sagen müssen, ohne daß dies hier weiter begründet werden soll) kann Gott nur, wenn dieses Ereignis sich auch *quoad nos* manifestiert, einen Zeichencharakter an sich trägt, geschieht, indem es sich verlautbart, und sich verlautbart, indem es geschieht. Grundsätzlich und schlechthin unbekannte Wunder wären wirklich dem Vorwurf des

gegeben werden, wo und wie dies der Fall sei, dann ist die traditionelle Auffassung gefragt, worin sie dieses kategoriale Element der Inspiration erblickt und ob und wie dieses so ist, daß es auch eine menschliche Urheberschaft nicht bloß noch verbal zuläßt, sondern auch wirklich ermöglicht, ja von sich her fordert.

b) Die Weise der Erkenntnis der Inspiriertheit der Schriften durch die Kirche wird verständlicher. Es ist gut und richtig zu sagen: Letztlich kann die Inspiriertheit der Schrift nur durch eine Offenbarung erkannt werden; alle andern Erkenntniswege führen in dieser Frage nicht zum Ziel. Die Frage aber ist nur die, wie man sich konkret diese Offenbarung denken soll, so daß ihr Ergehen und ihr erstes Ausgesagtsein (was beides notwendig ist und zusammengehört) geschichtlich wirklich plausibel gedacht werden kann. Man sagt: die Apostel müssen gesagt haben: diese oder jene Schrift (oder Sammlung) ist inspiriert. Daran ist zweifellos richtig, daß das eigentliche Geschehen dieser Offenbarung — unbeschadet noch der Frage, wieweit diese Offenbarung schon reflex gehört gewesen sein muß — „mit dem Tod des letzten Apostels" (wie man den gemeinten Sachverhalt etwas sonderbar auszudrücken pflegt) abgeschlossen sein muß. Aber wie soll man die „Verkündigung" durch einen bestimmten Apostel sich denken, damit diese Vorstellung geschichtlich wahrscheinlich ist[32]? Darüber scheint man keine Auskunft zu geben über das apriorische Postulat hinaus, es müsse so etwas eben gegeben haben[33]. Ist die konkrete Vorstellung so, wie man sie sich von dem postulierten Vorgang macht, sehr wahrscheinlich, wenn man das Zögern und Schwanken der

Rationalismus ausgesetzt, daß Gott nachträglich an seiner Welt und ihrem Lauf herumflicke. — Man ahnt vielleicht schon hier, daß Kanonizität und Inspiration enger zusammenhängen, als gewöhnlich deutlich wird.

[32] Bea a. a. O., n. 114 sagt einfach: *quomodo et cui illa prima revelatio facta sit, plerumque ignoramus.* Gewiß springt für die Tatsache, daß diese Offenbarung geschehen ist, das *magisterium vivum et authenticum* ein, wie Bea betont. Und das kann dem einzelnen Gläubigen genügen. Aber wenn das Magisterium keine neue Offenbarung enthält, sondern nur weiterbezeugt (wenn auch unfehlbar richtig), was es selbst gehört hat, dann kann der Theologe sich nicht einfach mit dem Zeugnis des Lehramtes begnügen, sondern muß nach Kräften zu erklären suchen, woher das jetzt lehrende Lehramt seine Lehre schöpfe; er muß zeigen, wie sie im Munde eines Apostels zum ersten Mal auftritt oder wie sie in einer anderen solchen Wahrheit enthalten ist usw. Wie ist aber eine solche Aufgabe durchführbar, wenn der Satz Beas richtig und — alles ist, was man sagen kann? Es ist doch nicht wahrscheinlich, daß zu der Zeit, da das Glaubensbewußtsein der Kirche und ihr Lehramt zur Klarheit über die Kanonizität einer Schrift gelangten, man noch gewußt hätte, *quomodo et cui illa prima revelatio* (über die Inspiriertheit einer Schrift) *facta sit.*

[33] Man beachte: es wird hier nicht bestritten, daß das Gros der Schriften des NT schon seit frühester Zeit als — in einem freilich genauer zu bestimmenden Sinn — kanonisch durch die apostolischen Kirchen überliefert wurde. Aber dadurch wird das Problem für manche andere Schrift aus dem NT nicht kleiner. Und dieses Problem stellt die Frage, ob nicht dasselbe Problem der Erkenntnis der Kanonizität auch für die anderen Schriften vorlag und bei diesen nur früher und so zu einer Zeit, die für uns nicht mehr „auflösbar" ist, schon gelöst wurde, ohne daß man da für jede Schrift als solche eine explizite und formelle Tradition bis zurück zur expliziten Erklärung eines Apostels ernsthaft als historisch wahrscheinlich annehmen könnte.

Kanongeschichte bedenkt? Man erklärt diese Einzelheiten der Kanongeschichte dadurch, daß eben zunächst die Tradition von einer solchen Inspiriertheit eines bestimmten Buches in einer einzelnen Kirche weitergegeben worden sei und es so eine Zeitlang dauerte, bis diese Kunde überallhin in der Kirche gedrungen und überall rezipiert worden war. Aber wie ist es mit jenen tradierten „Ansichten" in anderen Kirchen, in denen eine Schrift für inspiriert und kanonisch galt, die es faktisch nicht ist (Barnabasbrief, Hirt des Hermas usw.)? Wie unterschied man beide Traditionen? Mit welchem Maßstab wurde diese Unterscheidung vorgenommen? Man wird es schwerlich historisch plausibel machen können, daß man in einem Fall den historischen Nachweis einer wirklichen Rückführung der Tradition auf eine explizite Erklärung eines Apostels führte und im andern Fall diese Rückführung als nicht erbracht nachwies. Aber wie soll man sich dann die sich zeitlich entwickelnde Erkenntnis der Inspiriertheit und Kanonizität der einzelnen Schriften denken? Wenn die vorgeschlagene These richtig ist, bietet sie einen Ausweg aus der Sackgasse. Wir müssen nur zwei Dinge unterscheiden: die grundsätzliche Offenbarung als solche (als Vorgang) über die Inspiration einer Schrift einerseits und die satzhafte, reflexe Erfassung und Aussprache dieser Offenbarung anderseits. Das erste muß „mit dem Tod des letzten Apostels" geschehen gewesen sein. Das zweite aber nicht. Die beiden Dinge können natürlich dann keinen verschiedenen Zeitindex haben, wenn, wie immer vorausgesetzt wird, die Offenbarung der Inspiriertheit einer Schrift in einem expliziten Satz darüber geschehen muß. Das aber ist gerade zu bestreiten. Und daß dies nicht geschehen muß, zeigt gerade unsere Theorie: diese Offenbarung geschieht einfach dadurch, daß die betreffende Schrift als echter Wesensvollzug der Urkirche entsteht. Damit ist ihre Inspiriertheit schon genügend geoffenbart, es nähme denn einer an, es könne etwas nur in einem Satz und nicht auch in einer in die unmittelbare Erfaßbarkeit gerückten Tatsache geoffenbart sein, was aber eine viel zu enge, falsch konzeptualistische Auffassung der Möglichkeiten der Offenbarung ist. Die sich selbst darbietende Tatsache (die durch ein übernatürliches heilsgeschichtliches Wirken Gottes gesetzt ist) kann dann auch in nachapostolischer Zeit noch reflex erfaßt und ausgesprochen werden, ohne daß dadurch eine neue Offenbarung geschieht. Dem widerspricht es auch nicht, wenn man annehmen muß, daß nur die Kirche selbst jene Gabe der Unterscheidung in absoluter Sicherheit besitzt, die notwendig ist, um herauszufinden, daß diese oder jene Schrift aus apostolischer Zeit (der Zeit der Urkirche) ein inneres, homogenes Stück der Selbstkonstitution der Kirche ist. Man darf eben auch die Weise der sicheren Erfassung eines Geoffenbarten unter dem sich als solches Anbietenden in der Geschichte der Dogmenentwicklung nicht zu sehr bloß an die Formen der rational-begrifflichen Deduktion (und das noch in der Vernunft des einzelnen als solchen) gebunden denken. Die vom Geist erfüllte Kirche erfaßt in „Kon-

naturalität" etwas unter Schriften als das ihr Wesensgemäße. Ist es dann noch gleichzeitig „apostolisch", d. h. ein Stück des Lebensvollzugs der Urkirche als solcher und als solches erfaßt, dann ist es unter den in unserer Theorie gemachten Voraussetzungen *eo ipso* inspiriert und als solches reflex erkannt, ohne daß diese eventuell später erst sich ereignende reflexe Erkenntnis den Offenbarungsvorgang selbst darstellen oder mit ihm wenigstens gleichzeitig sein müßte.

c) Es wären noch manche Folgerungen aus der Grundthese zu ziehen, die hier nur eben noch genannt werden können.

Vielleicht ließe sich von der These aus ein unbefangeneres Verhältnis gewinnen zu der Beobachtung der Religionsgeschichte, daß hohe Kulturreligionen auch außerhalb des Christentums ihre heiligen Bücher haben. Man hat nicht den Eindruck, daß unsere theologischen Werke über die Inspiration auf diese Tatsache genügend, ernsthaft und unbefangen reflektieren. Man bräuchte aber die Betrachtung dieser Homologie nicht zu fürchten. Eine Gemeinschaft konstituiert sich als geschichtlich gegründete und so sich geschichtlich in die Zukunft durchhaltende fast notwendig durch das Buch. Man könnte sogar fragen, ob nicht hierin der Ursprung des Buches ist, und nicht so sehr im Bedürfnis privater Mitteilungen. Solch ein Buch ist somit eine Analogie oder Homologie, die *a priori* zu erwarten ist bei den Religionen, die eine gewisse Kultur voraussetzen und sich selber als geschichtliche Offenbarungsreligion auffassen. Nimmt man dann noch hinzu, daß das Christentum die wirkliche Tat des lebendigen Gottes in der Geschichte in einem einmaligen Sinne ist (diese kardinale Voraussetzung ist freilich zu machen gegenüber aller religionsgeschichtlichen Nivellierung und Relativierung der Geschichte der Religionen), dann folgt alles weitere von selbst, und die außerchristlichen Homologien zur Heiligen Schrift des Christentums werden unverdächtig. Die Vorstellung von einem bücherverfassenden Gott verliert den Geschmack eines naiven Anthropomorphismus.

Es wäre von unserer Grundthese aus auch leichter einzusehen, warum die literarischen *genera* der Schrift nicht darum schon notwendig und schlechthin auf Gott übergehen, weil er ihr Verfasser ist. Gott hat z. B. dem Philemon keinen Brief geschrieben, obwohl er den Brief verfaßt hat. Warum nicht? Weil er Verfasser ist, indem er absolut und wirksam wollte, daß die Kirche in ihrer gemeinschaftsbildenden Liebe sich, ihr Wesen, ihren Glauben und ihre Liebe auch in einem solchen Brief für alle Zeiten „kanonisch" repräsentiere. Weil Gott in dieser Handlungsrichtung, die nicht die des Menschen ist, obwohl sie gerade so die des Menschen wollen muß, den Brief will, geht dessen literarisches Genus nicht spezifizierend in die Verfasserschaft Gottes ein.

Von da aus könnte vielleicht auch noch verständlicher werden, warum und in welchem weiten Umfang die verschiedensten *genera litteraria* in der inspirierten Schrift möglich sind. Denn wenn

deutlich gesehen wird, daß das *genus litterarium* als solches nicht schon einfach das des schriftverfassenden Gottes ist, weil Gott der Verfasser ist, wird die Frage, welche *genera litteraria* sich für Gott „geziemen", viel leichter beantwortbar. Das aber hat wieder seine Bedeutung für die Inerranz der Schrift. Der irrtumslose Sinn der einzelnen Schriften und Abschnitte ist ja wesentlich auch vom *genus litterarium* der Schrift her zu bestimmen. Ist einmal deutlich, daß das *genus litterarium* einer bestimmten Schrift nicht ohne weiteres das Gottes selbst ist, dann kann man vermuten, daß von da her auch die Tragweite der dogmatischen Lehre von der Irrtumslosigkeit der Schrift mit weniger Schwierigkeiten auf die konkreten Fälle angewandt werden kann. Es bleibt zwar richtig: Was der menschliche Hagiograph als seine Ansicht als wahre uns sagen und wofür er unsere eigentliche Wahrheitszustimmung uns abverlangen wollte, das ist auch die Aussage Gottes, die darum irrtumslos ist. Aber von einem bloß dem Menschen zugeeigneten *genus litterarium* her, das nicht auch das Gottes ist, wird man doch in manchen Fällen zu einer vorsichtigeren und eventuell engeren Begrenzung dessen kommen können, was der menschliche Hagiograph in dem eben gemeinten Sinn wirklich sagen wollte.

Das Verhältnis zwischen Inspiration und Kanonizität könnte deutlicher und das sehr enge Verhältnis dieser beiden Größen verständlich gemacht werden. Es könnte diesbezüglich unterschieden werden zwischen eigentlicher Kanonizität, einem Begriff, der der nachapostolischen Kirche zugeordnet ist (reflex erkannte und gelehrte Inspiriertheit durch die Kirche) und einer konstitutiven Zugehörigkeit zur Kirche, einem Begriff, der, der Urkirche zugeordnet, nicht einfach mit der Kanonizität identifiziert werden darf. Diese konstitutive Zugehörigkeit zur Urkirche freilich gehört einerseits in den inhaltlich gefüllten, nicht rein abstrakt formalisierten Begriff der Inspiration hinein; ihre Verwandtschaft anderseits mit der Kanonizität erlaubt es aber, den sachlichen und erkenntnismäßigen Zusammenhang zwischen Inspiration und Kanonizität zu begreifen.

Von unserer Grundthese aus läßt sich ferner eine nuanciertere Antwort auf die Frage geben, ob die Inspiration ein unbewußter Vorgang sein könne oder nicht. Wenn man den abstrakt formalisierten Begriff der Inspiration einfach für die Sache selbst hält und so deren ganze konkrete Inhaltlichkeit ausläßt, wird man auf die Frage mit Ja antworten: die Inspiration ist an sich unbewußt; wenn man aber jene Inhaltlichkeit in diesen Begriff einträgt, die wir ihm zu geben suchten, dann ist die Antwort unter bestimmten Rücksichten wohl eher ein Nein. Das konkrete Leben der in der Schrift sich selbst findenden Kirche im Werden ist einerseits bewußt (und zwar in einer Bewußtheit, die eine übernatürliche und wunderbare Komponente hat) und ist anderseits schon ein Moment an der Inspiration und deren Bewußtsein, wenigstens wenn und insofern der menschliche Verfasser sich in seinem Schrei-

ben von jenem Lebensvorgang der im Pneuma glaubenden Selbstkonstitution der Kirche getragen wußte, wobei wiederum nicht gesagt ist, daß diese Bewußtheit direkt und reflex auf unseren formalisierten Begriff der Inspiration und Verfasserschaft Gottes gehen mußte.

Es wird der Personenkreis der inspirierten Verfasser verständlicher: zu den Verfassern der die Kirche mitkonstituierenden Schrift gehören von vornherein Apostel, aber auch andere, insofern ihr Werk durch Zeit und Art für die Kirche damals repräsentativ, Mittel ihres Selbstbesitzes ist. Damit wird verständlich, warum im NT die sekundären Gelegenheitsschriften (Privatbriefe), soweit sie doch inspiriert sind, immer von Aposteln stammen (Philemon; Römer 16, 1—23; 2 u. 3 Jo), andere Verfasser (Markus, Lukas) nur für repräsentativere Werke damit „rechnen" können, exemplarisch für die Kirche zu sein, während dies die eigentlichen Apostel (natürlich dort, wo sie überhaupt etwas nicht bloß Profanes schreiben) als Fundament immer beanspruchen können. Natürlich setzt eine solche Auffassung wohl voraus, daß der Brief eines Apostels, der verloren gegangen ist, auch inspiriert — wenn auch nicht schon kanonisch — gewesen sein muß. Eine solche Voraussetzung macht keine grundsätzliche Schwierigkeit[34]. Wenigstens nicht in unserer Auffassung. Ob es sinnvoll ist, daß Gott einen Brief verlorengehen läßt, den er *prima intentione* und *per se* als bloß sein Schriftstück gewollt und gewirkt hat, mag eine andere Frage sein. Daß kleine Teile eines Gesamtwerkes verlorengehen, das als Selbstdarstellung der Kirche von Gott als Ganzes intendiert wurde, scheint nicht verwunderlich. So wenig verwunderlich, wie daß einzelne Sätze der einzelnen inspirierten Schriften verlorengegangen sind, was ja schließlich niemand bezweifeln kann.

Vielleicht läßt sich aus der Grundthese auch leichter ein gutes Verständnis gewinnen in einer wieder aktuell gewordenen Überlegung über gewisse Grundsätze in der Auslegung der Schrift[35]. Wenn der Hagiograph von vornherein als Glied der Kirche schreibt, dann ist seine Auslegung, soll sie richtig und adäquat zugleich sein, gehalten, auf ein Doppeltes zu achten: daß er als Glied der Kirche schreibt und daß er als Glied der Kirche schreibt. Weil er nur (Teil-)Glied der Kirche ist und nicht einfach das bloße Sprachrohr einer abstrakten Kirche, die immer als ganze reden müßte, hat er seine eigene Gabe, die nicht einfach das Ganze der Gnadengaben der Kirche, ihrer Einsicht, ihres ganzen Glaubens nach allen seinen Entfaltungsmöglichkeiten ist. Es darf und muß darum eine Exegese geben, die diese bloß gliedhafte, eigenständige, individuelle theologische Physiognomie einer einzelnen Schrift betrachtet, in diesem engeren Sinn (im Unterschied zur Schriftverwendung in der Dogmatik schlechthin) Bibeltheologie treibt,

[34] Vgl. Bea, a. a. O., n. 125.

[35] Vgl. z. B. A. Bea, Bulla „Ineffabilis Deus" et hermeneutica biblica: Virgo Immaculata. Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae anno MCMLIV celebrati, Vol. III (Rom 1955) S. 1—17.

die einzelne Schrift in ihrer theologischen Individualität für sich zu Wort kommen läßt und nicht von vornherein alles zu einer Gesamttheologie einebnet. Anderseits war jeder Verfasser als Glied der Kirche offen für das Ganze der Kirche, glaubte und lehrte in ihr, war in seiner eigenen „Theologie" immer schon eingegliedert (auch dort, wo er selbst es gar nicht ausdrücklich übersehen konnte) in die Gesamttheologie der einen und ganzen Kirche seiner Zeit. Sonst wäre ja solch eine Schrift gar nicht als „kanonisch", d. h. ein Stück des Glaubensbewußtseins und der wesentlichen Haltung der Kirche repräsentierend, von der Kirche anerkannt worden, was keine Verfälschung und Nivellierung des einzelnen Verfassers und seiner Theologie darstellt, sondern etwas, was jeder solche Verfasser wirklich lebte, das geistige Einbegriffensein der eigenen Theologie im größeren Ganzen der Kirche. Wenn daher die Auslegung der einzelnen Schrift vom Ganzen der Schrift und der Kirche ausgeht, von dort Maßstäbe und Weisungen bezieht, dann kann eine solche Methode nicht von vornherein als unexegetisch verdächtigt werden, sondern ergibt sich aus der Natur der Sache, vorausgesetzt, daß sie sich ihres Unterschiedes zu der auch berechtigten ersten Methode deutlich bewußt ist, von der zuerst gesprochen wurde.

Solche und ähnliche Folgerungen ließen sich aus der dargelegten These wohl noch mehr entnehmen. Es soll damit nicht gesagt werden, daß alle sich nur aus dieser These ableiten lassen, aber eine Verdeutlichung scheinen sie von daher doch gewinnen zu können. Damit kann die Richtigkeit der vorgeschlagenen These nicht bewiesen werden. Aber vielleicht erhellt daraus wenigstens, daß es nicht von vornherein überflüssig ist, über sie nachzudenken.

DER APOSTELBEGRIFF IN DER NEUEREN EXEGESE

Historisch-kritische Darstellung

Von Dr. Elmar M. Kredel, Rom

Einleitung

Zwei Wege sind an sich denkbar, um zu einer Darstellung des Apostelbegriffes in der modernen Exegese zu gelangen. Man könnte zunächst versucht sein, in einem Querschnitt die verschiedenen Auffassungen, die in der neuesten Exegese vertreten werden, aufzeigen zu wollen. Dieser Weg erwies sich jedoch bei eingehenderer Beschäftigung mit der Materie als ungangbar.

Der Wert gerade der bedeutendsten Arbeiten der modernen deutschen Exegese läßt sich nur ermessen, wenn diese Studien in ihrem historischen Zusammenhang mit den vorausgegangenen Forschungen betrachtet werden. Sie sind nur als vorläufig letzte Glieder einer langen Kette von Forschungsarbeiten zu verstehen. So ist beispielsweise der Wert der Studien Ferdinand Kattenbuschs für die Erforschung des christlichen Apostelbegriffes nur voll zu würdigen, wenn man das Apostelbild des Eschatologismus mit hinzunimmt. Ebenso läßt sich einerseits der Apostelbegriff Karl Holls losgelöst von den entsprechenden Forschungen der Tübinger Schule gar nicht verstehen; anderseits leuchtet die Bedeutung seiner Studien für den Apostelbegriff der modernen Exegese erst auf, wenn man diese Studien gegen den Hintergrund von Rudolf Sohms und Adolf von Harnacks Apostelbetrachtungen stellt.

Somit konnte nur ein Längsschnitt, der die ganze Entwicklung aufzeigt, also eine historisch-kritische Darstellung dem Thema gerecht werden.

I. VON REIMARUS BIS BAUR

Messias, Kirche und Apostel gehören so eng zusammen, daß man weder das Messiasbild noch den Kirchenbegriff zu verändern vermag, ohne auch damit den Apostelbegriff verändert zu haben. Aus diesem Grunde ist es eine Täuschung, wenn man glaubt, daß durch die Reformation das Apostelbild keine Änderungen erfahren habe. Zwar legten die Reformatoren sehr großen Wert auf die Autorität der Apostel, und Albert Schweitzer[1] mag recht haben, wenn er schreibt: „Die Exegese der Reformation legte ihre Ideen in Paulus hinein, um sie mit apostolischer Autorität ausgestattet zurückzuempfangen." Trotzdem hatte der veränderte Kirchenbegriff auch einen veränderten Apostelbegriff zur Folge, wenn letzterer auch vorläufig noch verborgen blieb. Offenkundig problematisch wurde der Apostelbegriff, als das Messiasbild problematisch

[1] Albert Schweitzer, Geschichte der Paulinischen Forschung (Tübingen 1933²) S. 1.

wurde, und das geschah mit der Veröffentlichung der Schriften des Reimarus durch Lessing[2]. So muß auch unsere Geschichte des Begriffes ἀπόστολος mit Reimarus beginnen.

1. Hermann Samuel Reimarus

In Reimarus[3] begegnet uns zum ersten Mal der Eschatologismus, der seinen Einfluß auf den Apostelbegriff von Reimarus über J. Weiss und A. Schweitzer über Kattenbusch bis auf O. Cullmann und A. Fridrichsen ausübt. Freilich ist dieser Einfluß nicht in allem ein Segen, aber er bedeutet immer ein Gegengewicht gegen rationalistisch oder pneumatisch verflüchtigte Apostelbilder.

Besonders das Apostelbild des Fragmentisten läßt sich im Gegensatz zu dem vieler anderer moderner Theologen[4] nicht losgetrennt von seinem Messiasbild verstehen. Nach Reimarus gab es im Judentum zur Zeit Christi zwei messianische „Systemata". Für uns kommt zunächst das davidische System in Betracht. Es ist nach Reimarus das System Jesu und zugleich der allermeisten Juden. Nach ihm ist der Messias ein Nachkomme Davids, der den Thron seines Vaters besteigt, als „weltlicher Regent" sein Volk aus der Sklaverei befreit und ihm andere Völker untertan macht. Und in diesem System war nichts als Herrlichkeit; kein vergänglich Leid, keine Wiederkunft, sondern das gewünschte Reich sollte nach der Hoffnung Israels alsbald angehen, wenn der Messias käme[5]. In diesem System war vor allem aber auch nichts von einer neuen Lehre, nichts von neuen Zeremonien.

Des Reimarus Apostelbild entspricht nun ganz diesem Messiasbild. Jesus wählte aus seinen Anhängern zwölf aus, „daß sie sollten Bothen des Reiches Gottes werden"[6]. Es bedurfte dazu keiner besonderen Vorbildung, keines Unterrichtes. Sie hatten nur als „Herolde" des Messias vor ihm her von Ort zu Ort zu laufen und zu verkünden: „Das Himmelreich ist nahe herbeygekommen"[7]. Das war aber nur ihre vorläufige Aufgabe, die diese Herolde, die „ihr Handwerk und alles Geräthe" gänzlich verlassen hatten, durchaus nicht aus reinem Idealismus leisteten. Jesus selbst hatte ihnen die Verheißung gegeben, daß sie, wenn er auf dem Throne Davids sitzen und als König über Israel herrschen werde, „auch alsdann auf zwölf Stühlen sitzen und die zwölf Geschlechter Israels richten sollten"[8]. Sie sollten also des Messias-Königs Mitregenten werden.

[2] (Hermann Samuel Reimarus) „Fragmente des Wolfenbüttel'schen Ungenannten", herausgegeben von Gottlob Ephraim Lessing (1875⁴) (1. Aufl. 1778).
[3] Ebd.
[4] Vgl. besonders Ferdinand Christian Baur.
[5] Reimarus S. 113.
[6] Ebd. S. 145.
[7] Ebd. S. 72; vgl. S. 83.
[8] Ebd. S. 145.

Dieses System ist etwas ganz Einheitliches, Geschlossenes. Eine Brücke aus ihm heraus in die Zeit nach der unerwarteten Katastrophe gibt es nicht. Den Aposteln blieb deshalb nach dem Tode Jesu, da sie nicht zu ihrer Hantierung zurückkehren wollten, wo ihrer nur Dürftigkeit und Beschimpfung harrte, nichts anderes übrig, als der Betrug, das andere System vom leidenden Messias aus dem Stamme Josef auf Jesus anzuwenden[9].

Bezeichnend für dieses Apostelbild ist die betonte Sondereinstellung der Zwölf, die allein durch die Autorität Jesu zustandekommt und in Wahrheit auch nur so lange besteht, als sie von der lebendigen Autorität Jesu getragen wird. Sicher hat hier der von Albert Schweitzer[10] so gerühmte historische Sinn des Fragmentisten etwas richtig erfaßt. Leider hat Reimarus aber auch das Richtige maßlos verzerrt.

2. *Friedrich Schleiermacher*

Während Reimarus nichts von einer neuen Lehre im Leben Jesu finden kann, wird Jesus bei den Rationalisten zu dem von der Gottheit bestimmten Lehrer der Menschheit, der den Nationen eine alles Bisherige umwandelnde neue Lebenslehre bringt. Aus den Aposteln werden konsequenterweise Jesu berufene „Schüler erster Ordnung"[11], die die Erlaubnis erhalten, „sich in öffentlichen Vorträgen zu versuchen"[12], und die dazu bestimmt sind, später als selbständige Lehrer Jesu Weisheit weiterzutragen[13]. An einem festen Kreis von zwölf auserwählten Schülern erster Ordnung hält man aber in der Regel fest.

Was aber sogar der klassische Rationalismus stehen ließ, das hat Schleiermacher beseitigt. Auch bei ihm finden wir zwar einen engeren Kreis der Apostel, die „zunächst die Verkündigung sollten fortsetzen und in deren Hände er sein ganzes Werk bei

[9] Ebd. S. 109 und 149.

[10] Albert Schweitzer, Von Reimarus bis Wrede (Tübingen 1906). Wir zitierten nach der 2. Aufl. „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" (1913) S. 23.

[11] Christoph Friedrich von Ammon, Die Geschichte des Lebens Jesu (Leipzig 1842) II. Teil, S. 5.

[12] Ebd. S. 7.

[13] Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums (Heidelberg 1828), versuchte, ein Mittelding zwischen dem Regenten und dem Lehrer zu schaffen. Die Messias-Vorstellung Jesu war die eines „Lehrregenten" (vgl. I. Teil, S. 4), der durch seine „Lebenslehre" die Menschen zu „Gesinnungsänderung" führen und so eine geistige „Menschenregierung" errichten wollte. Die Apostel (sie waren eine geschlossene Gruppe von 6 Paaren) werden dementsprechend zu „Lehrgesandten" (I. Teil, S. 285), denen 12 Richterthrone in Aussicht standen, von denen aus sie ihres Amtes als „Friedensrichter" walten sollten (I. Teil, S. 250). Diese 12 Richterthrone waren allerdings von der Bedingung abhängig: „Wenn die Nation mich als theokratischen Regenten annimmt." Da diese Bedingung nicht eintrat, blieb Jesus nur der große Lehrer und die Apostel blieben seine besonderen Schüler (vgl. Paulus, Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien (Heidelberg 1831) II. Teil, S. 614; vgl. III. Teil, 2. Hälfte, S. 504).

seinem Abschied von der Erde übergeben wollte"[14]. Dieser Kreis hat aber durchaus nichts Festes an sich. Die Verschiedenheit zwischen Johannes und den Synoptikern[15] einerseits, die Divergenzen in den Apostelkatalogen andererseits bringen Schleiermacher zu der Auffassung, daß nicht immer die gleichen Jünger um Jesus waren. Er dachte da nicht an einen Abfall, „denn das würde nicht so leicht verschwiegen sein", als vielmehr an „Familienpflichten". „Besondere Verhältnisse können einzelne genöthiget haben, diese beständige Begleitung Christi aufzugeben, und daß ein anderer an seine Stelle getreten ist"[16]. Schon daraus geht hervor, daß Christus die Zwölf nicht durch eine besondere, feierliche Berufung zu einem festen Kollegium gemacht hat. Besonders zwingt aber der Verräter Judas zu dieser Annahme. „Eine bestimmte von Christo ausgehende Wahl kann ich mir nicht denken, sonst bleibe ich in dem Dilemma stecken: Entweder er hat nicht gewußt, was in Judas steckt, oder er hat den Judas ins Verderben selbst gezogen, ihn mit Wissen und Wollen zum Apostel gemacht, um ihn zu verderben, und dieses Beides kann ich mir nicht denken"[17]. Was überhaupt die Zahl Zwölf angeht, so meint Schleiermacher, könnte man, wenn man gar noch die Stelle von den zwölf Stühlen und den Richtern der zwölf Stämme Israels heranziehe, auf den Gedanken kommen, die Zahl auf die zwölf Stämme zu beziehen. Das konnte aber nicht die Absicht Christi sein. „Also legten nur die Apostel dieser Beziehung Wichtigkeit bei, hätten also etwas hineingelegt, was im Sinne Christi nicht war"[18]. Daß es wohl in der Regel zwölf waren, die den engeren Kreis um Jesus bildeten, das mag nach Schleiermacher wahrscheinlich sein. Die Zahl war aber etwas ganz Unwichtiges, Zufälliges[19].

Fragen wir endlich Schleiermacher, was denn das Besondere an diesem engeren Jüngerkreis gewesen sei, so erhalten wir folgende Antwort: Dieser „engste, gesellige Kreis" ist nicht als eine „besondere Institution" anzusehen, „so daß die Mitglieder desselben nun eine besondere Ausbildung für ihren Beruf von Christo empfangen hätten". Sie haben auch keine besonderen Mitteilungen empfangen, stellten auch nicht die erste christliche Gemeinde dar. Sie bildeten lediglich eine „Hausgenossenschaft" und genossen

[14] Friedrich Schleiermacher, Das Leben Jesu. Vorlesungen an der Universität Berlin 1832 gehalten. Herausgegeben von K. A. Rütenik (Berlin 1864) S. 367.

[15] Ebd. S. 368: „Johannes ist der einzige, der uns von mehreren der ersten Jünger erzählt ... aber theils sind das nicht die Zwölf alle, theils ist einer darunter welchen wir nicht unter den Zwölf finden".

[16] Ebd. S. 369.

[17] Ebd. S. 371.

[18] Ebd. S. 372.

[19] Auch was die Aussendung angeht, so zog sie Schleiermacher stark in Zweifel: „Dies Faktum, kann ich freilich nur sagen, von der Aussendung der Apostel ist aber nicht völlig klar, nemlich nicht in allen Relationen wird auch bestimmt die Zurückkunft der Apostel angedeutet, und in keinem Evangelium bekommen wir eine klare Anschauung von dem wie sich Christus in dieser Zeit verhalten habe: also das Faktum steht nicht vollständig und klar vor uns" (S. 381).

so die stete Einwirkung der Persönlichkeit Jesu[20]. Die Genossen dieses fluktuierenden, „geselligen Kreises" unterscheiden sich also nicht wesentlich von den Menschen, die vielleicht durch viel längere Zeit während des verborgenen Lebens Jesu mit ihm verbunden waren.

Man ist versucht anzunehmen, daß Paulus bei dieser Darstellung des Apostelbildes in seiner apostolischen Würde besonders bedroht ist, da er ja erst zum Christentum stieß, als auch „das zweite Leben Jesu" schon zu Ende war. Er konnte also das Fluidum der Persönlichkeit Jesu überhaupt nicht direkt genießen. Es zeigt sich aber gerade bei ihm ganz klar, daß auch davon dispensiert werden kann. Oberster Grundsatz ist eben „eine vollkommene Gleichheit aller"[21].

Wenn wir nun versuchen, die Apostelbilder dieser beiden Extreme Reimarus und Schleiermacher zu vergleichen, so kommen wir zu der Feststellung, daß sie nahezu nichts gemeinsam haben.

Bei Reimarus handelt es sich um ein geschlossenes „Kollegium"; bei Schleiermacher nur um einen lockeren, „geselligen Kreis". Für Reimarus sind die Apostel im Besitz einer ganz außerordentlichen Sonderstellung; bei Schleiermacher bleibt nichts davon übrig. Für Reimarus sind die Apostel zu Richtern und Mitregenten des Messiaskönigs bestimmt; für Schleiermacher zu Lehrern oder besser zu Vermittlern des innigen Abhängigkeitsgefühles Jesu. Des Reimarus Apostel sind ganz und immer von der Autorität des Messias abhängig; für die Schleiermacherschen Apostel[22] gibt Jesus nur den Anstoß. Nach diesem Anstoß sind sie völlig unabhängig. Nach Reimarus ist der Blick Jesu und der Apostel einzig auf das Zwölfstämmevolk gerichtet; nach Schleiermacher auf die ganze Welt.

Trotzdem schöpfen beide angeblich aus der gleichen Quelle. Aber Reimarus übergeht stillschweigend das Johannesevangelium[23] und streicht aus den Synoptikern alles, was nach ihm die Jünger in betrügerischer Weise Jesus in den Mund gelegt haben[24]. Schleiermacher dagegen hält alle Texte der Synoptiker über die Apostel für unglaubhaft und stützt sich ausschließlich auf Johannes.

3. Ferdinand Christian Baur

Baur befaßt sich nicht mit der Absicht, die Jesus mit seinen Aposteln bzw. Jüngern hatte. Auf Grund der Tendenzgeladenheit

[20] Schleiermacher, Leben Jesu S. 378. Beim klassischen Rationalismus trat nur an die Stelle der Wirkung der Persönlichkeit Jesu die belehrende Wirkung seiner Reden.

[21] Ebd. S. 318.

[22] Die Eigentümlichkeit Schleiermachers (nicht so sehr neue Lehre, als vielmehr inniges Abhängigkeitsgefühl) ist für unsere Betrachtung von nur untergeordneter Bedeutung.

[23] Vgl. Schweitzer, Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung S. 24: „Die synoptische und johanneische Relation hat er (Reimarus) in Einklang gebracht, in dem er die letztere tatsächlich ausschaltete".

[24] Das zweite System vom leidenden und auferstandenen Messias.

aller kanonischen Schriften läßt sie sich nach Baur nicht mehr feststellen. Baur beschränkt sich darauf, die Auffassungen der streitenden Parteien, der Petriner und Pauliner, darzustellen. Der Apostelbegriff der „Pauliner", denen Baurs ganze Sympathie gehört, zeigt sich in den großen Paulusbriefen, derjenige der „Petriner" in der Apokalypse, die sicher der Donnersohn Johannes verfaßt hat.

Der grundlegende Unterschied zwischen beiden Parteien liegt nach Baur darin, daß die judaisierenden Petriner einen *Χριστὸς κατὰ σάρκα* verehrten[26], dem auf paulinischer Seite ein Christus *κατὰ πνεῦμα* gegenüberstand[27]. Diesem verschiedenen Christusbild entsprach auch ein verschiedenes Apostelbild. Ein „Hauptpunkt, an welchen die Gegner (sc. Pauli) die apostolische Auctorität geknüpft wissen wollten" ist das *Χριστὸν κατὰ σάρκα γινώσκειν*[28]. Ähnlich wie die Juden aus falschem Vorurteil und verwerflicher, sinnlicher Neigung ihre Vorzugsstellung aus der natürlichen Abstammung von Abraham herleiteten, leiteten die judaisierenden petrinischen Apostel ihre Sonderstellung, ihre apostolische Autorität aus der besonderen Verbindung mit dem *Χριστὸς κατὰ σάρκα* ab. „Der *Χριστὸς κατὰ σάρκα* kann aber nur der Christus oder Messias des Judentums sein." Es ist die irdische, natürliche Erscheinung Jesu, „an welcher ja doch die *σάρξ* in dem angegebenen Sinn[29] immer auch noch ihren Anteil hatte".

Bezeichnend für die unpneumatische Auffassung der Petriner vom Apostolat war auch, daß sie anscheinend glaubten, ihre apostolische Autorität mittels *ἐπιστολαὶ συστατικαί* subdelegieren zu können[30]. Aber diese von den *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* Beglaubigten waren für Paulus *ψευδαπόστολοι*[31].

Im Hinblick auf diese judaistische Denkart der Petriner ist es ganz verständlich, daß sie im Anschluß an die zwölf Stämme eine Begrenzung der Zahl der Apostel auf zwölf stark betonten. Diese Begrenzung ist nach Baur besonders typisch für den Apokalyptiker, der dadurch Paulus aus dem Apostolat ausschloß[32].

---

[26] Ferdinand Christian Baur, Paulus der Apostel Jesu Christi (Leipzig 1867²) S. 303ff.

[27] Nach Baur gehört also *Χριστὸν κατὰ σάρκα* zusammen und nicht *κατὰ σάρκα γινώσκειν*. Das *κατὰ σάρκα* bezieht sich nach ihm auf Christus.

[28] Baur, Paulus, 1. Teil, S. 302f.

[29] *σάρξ* besagt hier für Baur das Judaistische an der Messiasvorstellung mit allen der jüdischen Nation eigenen „Vorurteilen und sinnlichen Neigungen". Vgl. Baur, Paulus I, S. 304.

[30] Paulus I, S. 313. Paulus wurde nach ihm durch die Beglaubigungsschreiben an die Gesetzestafeln des Moses und an den ganzen äußerlichen Nomismus des Judentums erinnert.

[31] Ebd. I, S. 309.

[32] Friedrich Christian Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien (Leipzig 1847) S. 348. Baur lag eine Entscheidung zwischen Apostel und Zwölferkolleg noch völlig fern. So schloß er notwendig aus Apk 21, 14 eine Verdrängung Pauli aus dem Apostolat, während daraus ja nur seine Nichtzugehörigkeit zum Zwölferkolleg geschlossen werden kann.

Paulus fühlte sich nach Baur durch den engen, judaistischen Apostelbegriff der Petriner in seiner „Apostolischen Auctorität"[33] bedroht; er setzte sich zur Wehr.

Das *Χριστὸν κατὰ σάρκα γιγνώσκειν* ist nach Paulus an sich unbedeutend. Aber durch den Versuch, daraus etwas abzuleiten, fälschten die Zwölf geradezu das Evangelium. Paulus hatte sich von dieser fleischlichen Auffassung gelöst und zu einer geistigen erhoben, die ihren Ausgangspunkt einzig vom Tode Jesu nahm. Dem *Χριστὸν κατὰ σάρκα γιγνώσκειν* stellte er seine *ὀπτασίαι* und *ἀποκαλύψεις* entgegen[34]. Freilich zeigte sich da, daß er der äußeren Verbindung der Jünger mit Jesus als „das echte Kriterium des *Χριστοῦ εἶναι* und des apostolischen Berufes" nur eine „innere Anschauung und Offenbarung des Göttlichen" entgegenstellen konnte.

„Je mehr aber, wie er sich selbst nicht verleugnen konnte, diese Beglaubigung seines apostolischen Berufes nur der Sphäre seines eigenen unmittelbaren Bewußtseins angehört, desto angelegentlicher hatte er ... immer aufs Neue jenen Tatenbeweis für sich geltend gemacht, welchem der Charakter objektiver Realität am wenigsten abgesprochen werden konnte, ... den großen Erfolg"[35]. Sein Empfehlungsschreiben waren die Korinther, „geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf die weichen Tafeln des Herzens" (2 Kor 3, 3)[36].

Noch energischer und offensichtlicher als Reimarus und Schleiermacher wählte Baur aus den Schriften des neutestamentlichen Kanons das aus, was für seine Konstruktion brauchbar war. Den Rest richtete seine Exegese so zu, daß am Ende praktisch nichts übrig blieb. Vergebens hat Schenkel, von de Wett unterstützt, Baur darauf aufmerksam gemacht, daß die Gegner Pauli in den Korintherbriefen nicht die gleichen sind wie im Galaterbrief, daß es nicht nomistische Juden sein können, sondern viel eher übertreibende Pneumatiker sind, die sich nach Christus nannten, „weil sie keine apostolische Autorität anerkannten" und „weil ihre Führer mit Christo in einer geheimnisvollen unmittelbaren Gemeinschaft, durch Gesichte nämlich und Offenbarungen zu stehen vorgaben", denen gegenüber Paulus „den historischen gekreuzigten Christus als das Wesen der Evangelien geltend macht"[37]. Baur würdigte zwar Schenkels Einwand einer ausführlichen Polemik, ließ sich davon aber nicht beeinflussen[38]. Er blieb dabei, daß Paulus die Korintherbriefe nicht so sehr an seine Korinther richtete als an seine judaistischen Gegner in Korinth, und daß auch diese für ihn mehr Prügelknaben der

[33] Eine solche existiert nach Baur auch für Paulus.
[34] Baur, Paulus I, S. 311.
[35] Ebd. I, S. 312. Vgl. auch S. 314.
[36] Ebd. S. 315.
[37] Vgl. D. W. Lütgert, Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth. Ein Beitrag zur Charakteristik der Christuspartei (Gütersloh 1908) S. 43.
[38] Vgl. Ebd. S. 45.

Autoritäten in Jerusalem sind. Das aus dieser Auswahl der Texte und dieser Exegese entstandene Apostelbild übte dennoch einen großen Einfluß aus.

II. JOSEPH BARBER LIGHTFOOT

Während die bisherigen Darstellungen des Apostelbegriffes mehr Konstruktionen waren, begegnet uns in Lightfoots kurzem Exkurs „The name and office of an Apostle" eine Arbeit, die trotz ihres geringen Umfanges (nur zehn Seiten) in einem eigenen Kapitel behandelt zu werden verdient, besonders, da sie auch mit den vorher berichteten Darstellungen nicht in eine Ebene gestellt werden kann[39].

Auf seine Erörterungen über das Wort ἀπόστολος und seinen Gebrauch bei den Juden kommen wir später zurück. Hier wollen wir nur seinen Apostelbegriff behandeln.

Lightfoots Hauptidee ist, daß sich „the name and office of an Apostle" nach der Heiligen Schrift nicht nur auf die Zwölf beschränkt; aber auch nicht auf die Zwölf und Paulus. Diese letztere Ausdehnung bzw. Begrenzung war bis Lightfoot allgemein gebräuchlich.

Lightfoot macht auf 1 Kor 15, 5—7 aufmerksam, wo Paulus anscheinend den „Zwölf" „alle Apostel" gegenüberstellt. Hieraus und aus Gal 1, 19 schließt er, daß auch „Jakobus the Lord's brother" als Apostel anzusehen ist. Dazu kommen Andronikus und Junias (Röm 16, 7) und wahrscheinlich auch Silvanus.

Während Lightfoot vorsichtigerweise vor den Aposteltitel dieser Kandidaten ein „it appears", „on the most natural interpretation" und „it is probable" setzt, ist „the apostleship of Barnabas beyond question"[41]. Wenn Paulus Apostel ist nach Name und Amt, dann ist es Barnabas auch, und zwar zuerst. Barnabas ist also sein Kronzeuge für diese Erkenntnis und der Textus classicus dafür ist Apg 13, 2—3: „St. Luke records his consecration to the office as taking place at the same time with and in the same manner as St. Paul's". Während hier Barnabas und Paulus völlig auf gleicher Linie stehen, wird bei der Schilderung ihres apostolischen Werkes Barnabas sogar Paulus vorangestellt (Apg 14, 4—14). Diese Angaben in der Apg werden noch dazu von Paulus selbst bestätigt, und zwar in zwei verschiedenen Briefen (Gal 2, 9 und 1 Kor 9, 5—6). Wenn Paulus in der Folgezeit mehr Dankbarkeit und Verehrung in der Kirche erfährt, so ist der Grund nach Lightfoot nicht in der Superiorität des Ranges oder Amtes zu suchen, sondern in persönlichen Eigenschaften und „a larger measure of the Spirit of Christ"[42]. Nicht die persönlichen Eigenschaften, nicht das Charisma macht also nach Lightfoot den Apostel aus:

[39] Joseph Barber Lightfoot, Saint Paul's Epistle to the Galatians (Cambridge-London 1892[11]) S. 92 (1. Aufl. 1865).
[41] Lightfoot, Galaterkommentar S. 96.
[42] Ebd. S. 97.

persönliche Eigenschaften und Charisma haben mit der Superiorität des Ranges und Amtes nichts zu tun[43].

Nachdem Lightfoot die Schranke des Apostolates über die Zwölf hinaus geöffnet hat, führt er als „a necessary condition" ein, daß die Apostelwürde auf jenen Kreis von Männern beschränkt blieb, die den Auferstandenen gekannt hatten. „An Apostle must necessarily have been an eye-witness of the resurrection"[44]. Nach Lightfoot ist das Fehlen dieser Conditio sine qua non der Grund, warum Apollos und Timotheus nicht Apostel genannt werden.

Jedoch ist auch für Lightfoot die Autopsie nicht das Ausschlaggebende; sie macht den Apostel nicht aus. Sehr nachdrücklich weist Lightfoot darauf hin, daß zum Gesandten die Sendung gehört („the actual call to the Apostleship"). Das ist eine Erkenntnis, die in der kritischen Theologie des Protestantismus seit Reimarus in Vergessenheit geraten ist. Damit steht und fällt jeder echte Apostelbegriff. Für die Sendung gibt es nach Lightfoot zwei Möglichkeiten. Sie konnte wie bei den Zwölfen durch Christus selbst erfolgen. Sie konnte aber auch wie bei Matthias[45], vor allem aber wie bei Barnabas und Paulus, durch die Kirche erfolgen. Hier kommt Lightfoot wieder auf seinen Textus classicus (Apg 13, 2) zu sprechen. Während die Autopsie nicht zum Apostel macht, sondern zum Augenzeugen, bewirkt die Sendung den Apostolat. Wir können in Antiochien direkt zuschauen, wie Paulus und Barnabas Apostel werden. „Hitherto both alike are styled only ‚prophets'. From this point onward both alike are ‚apostle'"[46].

Als nachfolgende Zeichen des Apostolates erwartet Lightfoot Wunder und Predigterfolge. Er betont aber ausdrücklich, daß es sich hier weniger um Distinctiva handelt, als vielmehr um „different manifestations of one and the selfsame Spirit", wie sie damals von allen kirchlichen Amtsinhabern erwartet wurden[47].

Die Frage, wie sich die von der Kirche gesandten Apostel zu den Zwölfen verhalten, hat Lightfoot nicht erörtert. In dieser Hinsicht hat er keinen Aufschluß gegeben. Klar sieht er aber, daß die christlichen Apostel nicht nur Lehrer waren, wie nach der Rationalisten, oder erfolgreiche Pneumatiker, wie nach den Tübingern, sondern kraft ihrer Sendung „a highly responsible mission", ein hohes Amt innehatten, das unabhängig war von dem Charisma und den persönlichen Eigenschaften[48]. Es ist bedauerlich, daß Lightfoots Erkenntnisse auf dem Kontinent so wenig Schule gemacht haben. Man hat fast nur die Erweiterung des Apostelbegriffes übernommen; seine übrigen Erkenntnisse aber hat man vernachlässigt[48a].

[43] Vgl. dagegen Schleiermacher und Baur.
[44] Lightfoot, Galaterkommentar S. 98.
[45] Bei Matthias war das wohl anders. Vgl. Paul Gaechter S. J., Die Wahl des Matthias (Apg 1, 15–26): ZkTh 71 (1949) S. 318–347.
[46] Lightfoot, Galaterkommentar S. 98.
[47] Ebd. S. 99.
[48] Vgl. die Betonung der „administrative functions" S. 94.
[48a] Vgl. Olof Linton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung (Upsala 1932) S. 76. Auch er betont zu sehr die Er-

III. CONSENSUS DER ACHTZIGERJAHRE

Mit dem Ende des 19. Jahrhunderts kommen wir in eine Zeit, die dem Ringen um den rechten Apostelbegriff keinen Fortschritt brachte. Es war eine Zeit des Stillstandes, die erst durch das Bekanntwerden der Didache und der darauffolgenden Reaktion ihr Ende fand. Hingegen traf sich im Verlauf dieser Epoche die mehr konservative Richtung in der protestantischen Theologie, die die neuen Deutungsversuche seit Reimarus nicht mitgemacht hatte, mit der liberalen Richtung zu einem gemeinsamen Apostelbegriff. Interessant ist nun, wie dieser „Consensus" der Achtzigerjahre[49] zustandekam. Er war nicht das Ergebnis der so sehr gerühmten „voraussetzungslosen Forschung", sondern eines Eklektizismus, dem von vornherein die Richtung gewiesen war.

Nach Harnack war es eine der entscheidendsten Taten Luthers, daß er grundsätzlich alle „formalen katholischen Autoritäten" beseitigte. Die Kirche hat nach Luther keine Autorität, weder als Lehrerin, noch als Richterin. Die Autorität von Papst, Bischöfen und Konzilien hat Luther gründlich beseitigt[50]. Es blieben aber doch Reste des alten Glaubens, die „die Geltung der neuen Gedanken beschränkten"[51], vor allem machte man vor der Autorität der Schrift und der Apostel Halt. Die liberale protestantische Theologie hat sich im 19. Jahrhundert alle Mühe gegeben, konsequenterweise auch diese Reste aus katholischer Zeit zu beseitigen, anfänglich gegen den heftigen Protest der protestantischen Orthodoxie, der jedoch nach Harnack endlich in wohlwollende Duldung überging. So entstand der „Consensus" der Achtzigerjahre.

Dem reformatorischen Gesichtspunkt kam dann noch ein juristischer zu Hilfe. Es machten sich Einflüsse der Aufklärung geltend, die nur die Souveränität des Staates anerkannten. Die Kirchen konnten demnach nur Vereinigungen von Staatsbürgern sein, deren Vorstände nur so viel Autorität haben, als ihnen von den Mitgliedern gegeben wird[52].

1. Die Apostel in der apostolischen Zeit[52a]

Die kirchenrechtlichen Abhandlungen, die die Verfassung der Urkirche zum Thema haben, befassen sich nahezu gar nicht mit dem Apostolat. Der Apostolat gehörte nicht in den Rechtsbereich.

---

weiterung der Grenzen und vernachlässigt sehr Lightfoots Betonung der Sendung, die ihn von seinen Zeitgenossen so wesentlich unterscheidet.

[49] So nannte es Linton, S. 1. Vgl. auch Schweitzer, Leben-Jesu-Forschung S. 193–221.

[50] Vgl. Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte (Tübingen 1910[4]) III. Bd., S. 776.

[51] Ebd. S. 864.

[52] Vgl. Linton, Urkirche S. 20ff.

[52a] Bei den Autoren dieses Zeitabschnittes wird der Apostolat der Urkirche vom Apostolat zu Lebzeiten Jesu völlig getrennt. Deshalb erscheint diese Teilung als die gegebene für die Gliederung dieses Kapitels.

Die Apostel hatten nur eine beratende, religiöse Stellung[53], die einzig in ihrer Persönlichkeit begründet lag. Das Kirchenrecht befaßte sich nur mit den aus der Gemeinde herausgewachsenen Verwaltungsbehörden, vor allem mit dem Episkopat. Am Apostolat war es nur insofern interessiert, daß keine katholische Verquickung zwischen Apostolat und Episkopat entstehe; denn das würde zur Theokratie führen. Die Gemeinde ist aber autonom[54]. Die unter das Kirchenrecht fallenden Administrativbeamten werden von der Gemeinde gewählt und sind völlig von ihr abhängig. Bei den protestantischen Exegeten dieser Zeit stand naturgemäß der Episkopat mehr zurück und der Apostolat im Vordergrund des Interesses. Die Tendenz aber war die gleiche wie bei den kirchenrechtlichen Abhandlungen.

Nach Weizsäcker hatte der Apostolat nur die Aufgabe der Verkündigung. Die Apostel eilten missionierend von Ort zu Ort und verkündigten das Evangelium. Die Gemeinde schenkte ihnen dafür „Dankbarkeit und Anhänglichkeit"[55]. Weit weg war der Apostolat von „Rang und Würde eines Amtes"[56]. Er hatte nichts zu tun mit „Regierungsgewalt" und „Gemeindeamt". Weizsäcker spricht zwar von einer „Gesetzgebung" durch die Apostel, er meint damit aber nur die Verkündigung der für alle verbindlichen Lehren Jesu[57]. „Sobald es sich um die Entscheidung eines Einzelfalles handelt, und wenn ihm derselbe noch so dringend am Herzen liegt, wie 1 Kor 5, 1ff, da stellt er doch nur einen Antrag"[58]. Er kann „nur vorschlagen, was geschehen möge". In diesen Worten spiegelt sich klar die Auffassung des Consensus wider: Es gibt keine eigentliche apostolische Autorität, die Gemeinde ist autonom. „In den heidenchristlichen Gemeinden paulinischer Abkunft liegt die Selbstverwaltung der einzelnen Gemeinden so deutlich vor, daß sie eine Regierung durch berufsmäßige Organe und insbesondere durch ein leitendes Lehramt fraglos ausschließt"[59]. Es ist dies das gleiche, was auch Loening, der Jurist, lehrte: „Paulus will nicht der Herr sein über die Gläubigen seiner Gemeinde (2 Kor 1, 24). Seine Ermahnungen und Anregungen sind nur Ratschläge, die er auf sein persönliches Ansehen gründet"[60]. Das gleiche lehrt B. Weiss. Er betont besonders, daß auch „die Verkündigung des Evangeliums keineswegs an den Apostolat

[53] Vgl. Edgar Loening, Die Gemeindeverfassung des Urchristentums (Halle 1888).

[54] Gegen den Beweis der Autonomie der christlichen Gemeinden der apostolischen Zeit (es ist vor allem Korinth) durch das Argumentum e silentio wandte sich vor allem Stanislaus v. Dunin - Borkowski S. J., Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopates (Stimmen aus Maria-Laach, Ergänzungsheft 77; Freiburg i. Br. 1900).

[55] Carl Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche (Freiburg i. Br. 1890²) S. 612.

[56] Ebd. S. 606.

[57] Ebd. S. 613.

[58] Ebd. S. 612.

[59] Weizsäcker, S. 623.

[60] Loening, S. 35.

gebunden" sei, „selbst nicht die berufsmäßige (1 Kor 9, 14), welche das Recht begründet, sich von der Gemeinde verpflegen zu lassen"[61]. Es fragt sich nur, was nun überhaupt für den Apostolat noch Eigentümliches übrig bleibt. Es schwand jede besondere Stellung des Apostolates zugunsten des Grundsatzes: Gleichheit aller.

Etwas außerhalb der Linie lag in dieser Hinsicht Seuferts[61a] Darstellung. Er ging ganz in den Spuren der Tübinger Schule. Der wahre christliche, paulinische Apostolat (geworden in der Stille Arabiens[62]) stand gegen den in Äußerlichkeit und Judaismus verstrickten Apostolat der Ur-Apostel. Der „echten Fortsetzung des ursprünglichen Apostolates" stand die sich auf formelle Voraussetzungen berufende „Anmaßung des Apostolates in Jerusalem" gegenüber[62a]. Interessant ist nur, daß Seufert auch darin mit Baur einig ging, daß er Paulus eine Ausnahmestellung zuschrieb. Wie Baur an einer „apostolischen Auctorität" Pauli festhielt, so war Paulus auch für Seufert der Bischof seiner Gemeinden. „Die Stelle eines Bischofs (ἐπίσκοπος) in den paulinischen Gemeinden hat der lebendige Paulus inne"[63]. Auch in der Gemeindeleitung hatte nach Seufert Paulus seine Autorität bewiesen.

Hier bestätigt die Ausnahme die Regel. Während die theologischen und juristischen Schriftsteller der in Frage stehenden Zeit sonst gerne auf Baur zurückgriffen, haben sie doch Baurs Auffassung von der apostolischen Autorität des paulinischen Apostolates nicht übernommen. Auch auf Lightfoot verwies man ja häufig. Aber während man seine Erkenntnis vom erweiterten Apostolatsbegriff übernahm, übersah man völlig seine Darstellung des apostolischen Werdens (Antiochien) und seine Betonung der Notwendigkeit der Sendung.

2. Die Apostel zu Lebzeiten Jesu

Auch was den Apostolat zur Zeit Jesu angeht, bediente man sich eines ähnlichen Eklektizismus, wie wir ihn eben kennengelernt haben. Es ist nach dem vorher Gesagten verständlich, daß das, was Reimarus am Apostelbegriff richtig sah, die autoritäre Stellung der Apostel, die ganz und immer von der Autorität des Messiaskönigs abhängt, in dieser Zeit völlig unbeachtet blieb. Selbst Keim[64] war von diesem Zeitgeist angesteckt, obwohl er mit einem gewissen Eschatologismus eine Sonderstellung einnahm, die Zwölfzahl der Apostel verteidigte[65] und in Zusammenhang mit Mt 9, 36ff an die Einsetzung Josues zum Nachfolger

[61] Bernhard Weiss, Lehrbuch der biblischen Theologie (Stuttgart-Berlin 1903⁷) S. 358 (1. Aufl. 1868).
[61a] W. Seufert, Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolates in der christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte (Leiden 1887).
[62] Vgl. hiezu Lightfoot, Galaterkommentar S. 98.
[62a] Seufert S. 48.
[63] Ebd. S. 55.
[64] Theodor Keim, Geschichte Jesu von Nazara (Zürich 1871) II. Bd., S. 301ff.
[65] Ebd. S. 302f.

des Moses erinnerte[66]. Auch nach ihm ging die Hoffnung Jesu, geeignete „neue Arbeiter" zu finden, erst mit Paulus und seinen Begleitern in Erfüllung[67]. Wie stark der Zug des Consensus wirkte, zeigt aber vor allem Strauß. In der ersten Auflage seines Leben Jesu[68] ging er mit dem Fragmentisten, wenn er die Zwölfzahl und den Apostolat zur Zeit Jesu gegen Schleiermacher verteidigte[69] und sogar an den zwölf Thronen festhielt[70]; aber in seinem „volkstümlichen" Leben Jesu[71] wußte er von alledem nichts mehr und stand nun mit seinem Apostelbegriff Schleiermacher nahe.

Aus der Verquickung des Schleiermacherschen Apostelbegriffes mit den Tübinger Anschauungen ergab sich der Apostelbegriff des ausgehenden 19. Jahrhunderts.

Interessant ist auch hier Seuferts Darstellung[72]. Bezeichnend ist schon die Überschrift des Abschnittes, der die Erörterungen über die Apostel zur Zeit Jesu enthält. Sie heißt: „Vorgeschichte des christlichen Apostolates"[73]. Seine Betrachtungen über die Zwölf stehen in der gleichen Linie mit den Studien über griechische und jüdische Apostel, denn der wahre christliche Apostolat entstand nach ihm erst nach dem Tode Jesu[74].

Für die Begründung dieser Behauptung bediente sich Seufert der Argumente Schleiermachers[75], die durch die Ansichten der Tübinger Schule ergänzt wurden. Alles erklärt sich leicht aus der judaistischen Tendenz der Gemeinde in Jerusalem: „Daß die judaistische Christengemeinde in Jerusalem ein Interesse daran hatte, den Apostelkreis auf die Zwölfzahl aufzurunden bzw. einzuschränken, das wissen (vgl. Act 1, 15—26) und begreifen wir"[76]. Was aber der Apokalyptiker schrieb, „beweist nur für die Allgemeinheit der judaistischen Tradition, aber gar nichts dafür, daß Jesus selbst die Zwölf auserwählt und an ihre Namen den Apostolat geknüpft habe". 1 Kor 15, 5 beweist auch nichts, denn hier hat Paulus nur den „geläufig gewordenen Ausdruck adoptiert"[77].

Das einzige, was wir nach Seufert diesbezüglich aus dem Leben Jesu wissen, ist, daß Jesus von dem Wunsche beseelt war, daß seine menschenbeglückende Tätigkeit auch nach seinem Tode

[66] Ebd. S. 303 Anm. 1.
[67] Ebd. S. 304.
[68] David Friedrich Strauß, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet (Tübingen 1835).
[69] Ebd. I. Bd., S. 551.
[70] Ebd. I. Bd., S. 489. Vgl. auch die 2. Auflage (1837), wo Strauß Mt 19, 28 gegen den Vorwurf verteidigt, daß es sich hier um politische Elemente handle.
[71] David Friedrich Strauß, Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet (Leipzig 1864) S. 270.
[72] Seufert, S. 14ff.
[73] Ebd. S. 6.
[74] Ebd. S. 14.
[75] Ebd. S. 23: „Daß Jesus im Fleisch (Die Herkunft dieses Wortes kennen wir!) die Zwölf instituiert habe, darf man mit Schleiermacher sehr beanstanden." So treffen sich Schleiermacher und Baur in Seufert.
[76] Ebd. S. 19.
[77] Ebd. S. 21.

fortgesetzt werde. Leider fand er aber keine geeigneten Leute, die fähig waren, seinen Geist in sich aufzunehmen. „Wahrlich, wenn man die Jünger Jesu — und selbst seine Lieblingsjünger — so schwach in jeder Beziehung sich benehmen sieht, so fragt man sich unwillkürlich, sollen diese Jünger zu Jesu Lebzeiten befähigt gewesen sein, den Apostelberuf auszuüben? ... Wir glauben diese Frage verneinen zu müssen"[78]. „Durch Paulus ist der Apostolat erst zur Entwicklung gekommen und so ausgeführt worden, was Jesus von seinen Jüngern erwartet hatte"[79]. Das ist das Ende der Betrachtungen über „Jesus Christus und die Apostelberufung seiner Jünger". Kein Wunder also, daß er sie dem Abschnitt „Vorgeschichte des christlichen Apostolates" eingereiht hat.

Seufert gibt in diesem Teil seiner preisgekrönten Schrift die treibenden Gedanken seiner Zeit in konsequenter Durchführung wieder. Aber nicht alle gehen so weit wie er. So ist für ihn B. Weiß[80] ein Vertreter der „unkritischen Geschichtsbetrachtungen"[81], die eine Berufung und Sendung der Zwölf zu Lebzeiten Jesu festhält. Die Aufgabe der Apostel ist aber nach B. Weiß nur eine „glaubenweckende und so den Eintritt ins Himmelreich ermöglichende Verkündigung des Evangeliums, die ohne Frage allen Jüngern anvertraut war"[82]. „Von einer bestimmten Organisation, die Jesus dieser Gemeinschaft gegeben hätte, wußte die älteste Überlieferung so wenig, daß Worte, wie Mt 23, 8—10; 20, 25—27, dieselbe geradezu auszuschließen scheinen. Nicht einmal den Aposteln war eine bestimmte Stellung zu der durch ihre Verkündigung gesammelten Gemeinde angewiesen"[83].

Zwar gestand Weizsäcker zu, daß Jesus ohne Zweifel zwölf Männer von seinen Schülern ausgezeichnet und zur Verkündigung seines Evangeliums bestimmt hat, die „in seinem Namen und mit dem Vollgefühl seiner Rechte auftreten"[84] sollten. Wenig später liest man aber: „Der Grundsatz für das Zusammenleben in der Gemeinde ist das Gesetz der Gleichheit. Wir haben gefunden, wie Jesus in dem Endurtheile, das er über den Pharisäismus ausspricht, seinen Jüngern das Bild der Hierarchie vorstellt und ihnen erklärt, daß unter ihnen sich schlechthin nichts ähnliches gestalten solle." Es gibt also wohl einen Unterschied unter den Christen, aber er beruht einzig auf den persönlichen Eigenschaften. Wie Jesus den einen oder anderen seiner Apostel mehr schätzte, so stehen ihm auch die Apostel näher als die anderen Gläubigen. Darin erschöpft sich der Unterschied[85].

---

[78] Ebd. S. 29.
[79] Ebd. S. 33.
[80] Bernhard Weiss, Das Leben Jesu (Stuttgart-Berlin 1902⁴) II. Bd., S. 114.
[81] Vgl. Seufert S. 14.
[82] B. Weiss, Leben Jesu, II. Bd., S. 255.
[83] B. Weiss, Biblische Theologie S. 106.
[84] Carl Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung (Gotha 1864) S. 488.
[85] Ebd. S. 490.

Man kann somit sagen: Das Zwölferkolleg gilt der protestantischen Theologie gegen das Ende des 19. Jahrhunderts als ungeschichtlich, zum mindesten entbehrte es jeder amtlichen Autorität. Auf keinen Fall hat Jesus den Zwölf eine amtliche Stellung eingeräumt. Es war dies der Endpunkt der konsequenten Durchführung des Themas von der Gleichheit der Christen nach rückwärts bis in die Urkirche und bis ins Leben Jesu.

IV. DER APOSTELBEGRIFF UNTER DEM EINFLUSS DER DIDACHE

Im Jahre 1883 hatte Erzbischof Bryennios die Didache zum ersten Mal herausgegeben. Bereits im folgenden Jahr veröffentlichte Harnack einen Kommentar nebst ausführlichen Untersuchungen zur Verfassungsgeschichte[86]. Hauptsächlich durch ihn wurde die Didache wenigstens für einige Zeit die für Verfassungsfragen zuständige Schrift; wie ein Blitz beleuchtet sie nach Harnack die Verfassungsfragen in den alten Texten, angefangen bei einer „alten Quellenschrift der Apostelgeschichte" (Apg. 13) bis zu Eusebius[87]. Sie beleuchtet diese Texte nicht nur, sie fordert gebieterisch ihre Deutung „im Sinne des Protestantismus"[88].

Das Wort *ἀπόστολος* begegnet uns viermal in der Didache. Einmal in der allgemein als ursprünglich anerkannten Überschrift[89] und dreimal im Text[90]. Offensichtlich handelt es sich dabei nicht um einen synonym gebrauchten Terminus. Die Apostel der Überschrift sind Autoritäten, wenn sie auch in ihrer Autorität ganz von Christus abhängen. Sie geben „praktische Anweisungen über Sitten und Gemeindeordnungen"[91]. Die Apostel, wie sie uns im Text begegnen, sind Wanderprediger, die bei den Gläubigen in hohem Ansehen stehen und für ihre Predigt von ihnen den nötigen Lebensunterhalt empfangen. Leider fand die einträgliche Seite dieser apostolischen Tätigkeit oft mehr Beachtung als die ideale. So mußte der Verfasser der Didache strenge Bestimmungen „zum Schutz der Gemeinden und zur Abwehr unberufener Apostel" aufstellen. Wenn in der Folge vom Apostelbegriff der Didache gesprochen wird, handelt es sich nie um den Apostelbegriff der Überschrift, sondern um diese Wanderapostel des Textes.

1. Adolf von Harnack

Es gab nach Harnack gemäß der Didache nur eine „Klasse von Geehrten", „nämlich lediglich diejenigen, welche das Wort Gottes verkünden, in ihrer Eigenschaft als *ministri evangelii*"[92].

[86] Adolf v. Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts (Leipzig 1884).
[87] Vgl. Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel S. 94 u. S. 103.
[88] Ebd. S. 95.
[89] Vgl. dazu Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel S. 24—27.
[90] Didache XI, 3. 4. 6.
[91] Rudolf Knopf im „Handbuch zum Neuen Testament", Ergänzungsband: „Die apostolischen Väter" (Tübingen 1923) S. 3.
[92] Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel S. 94.

Diese *ministri evangelii* waren aber auch entsprechend Harnacks engem Charismabegriff die Charismatiker. So kam es also zur restlosen Gleichung: Prediger = Charismatiker = Geehrte. Die geehrten Prediger-Charismatiker traten in drei Formen auf: als Apostel, Propheten und Lehrer. Diese Unterscheidung innerhalb der „Klasse von Geehrten" war schon nach Harnack nicht wesentlich[93]. Wesentlich war nur die ausschließliche Ehrenstellung und religiös-persönliche Autorität der Prediger-Charismatiker. Was also die Apostel waren, das waren sie nicht auf Grund ihres Aposteltitels, sondern auf Grund ihrer Zugehörigkeit zur Klasse der Prediger-Charismatiker. Nicht als Apostel, sondern als Prediger-Charismatiker gehörten sie zu den Geehrten und unterschieden sich von den nicht begabten Gläubigen. Nicht als Apostel, sondern als Prediger-Charismatiker hatten sie ein „göttliches Mandat oder Charisma" empfangen[94]. So geht bei Harnacks Apostelbegriff die Sonderstellung der Apostel ganz auf in ihrer Prediger- und Charismatikerwürde, kurz in ihrem Enthusiastentum.

Auch in anderer Hinsicht löst die Didache nach Harnack die Probleme „im Sinne des Protestantismus". Die Zahl der Enthusiasten ist wesentlich unbegrenzt. So kann auch die Zahl der Apostel nicht begrenzt sein, ja, „der Begriff Apostel läßt eine feste Abgeschlossenheit überhaupt nicht zu"[95].

Ferner, wenn es überhaupt eine Autorität in der urchristlichen Gemeinde gab, so lag sie bei den Charismatikern. Natürlich konnte es sich hier nicht um eine formal rechtliche Autorität handeln, sondern nur um eine moralische. „Administrative und jurisdictionelle Functionen fehlten den Aposteln, Propheten und Lehrern vollständig. Auch nicht die leiseste Andeutung von solchen ist in den Quellen zu finden; ja, dieselben schließen administrative Obliegenheiten für die Apostel usw. geradezu aus"[96]. Diese wurden vielmehr von den von der souveränen Einzelgemeinde gewählten Episkopen und Diakonen geleistet. Auch diese Lehre des Consensus wurde also nach Harnack von der Didache bestätigt.

Endlich, als Charismatiker wußten sich die Apostel Harnacks ganz vom Geiste Christi abhängig[97]. Daß diese Abhängigkeit nach Harnack nur eine bewußte, keine wirkliche war, zeigt Harnacks Lieblingsbezeichnung „Enthusiasten" zur Genüge.

Wenn wir von der Überbetonung der Charismen absehen, bietet uns der Apostelbegriff der Didache, wie ihn Harnack zeichnete,

[93] Für die Apostel war das unermüdliche Wandern bezeichnend; anderseits ist das Wandern nach Harnack ein Charakteristikum aller Charismatiker. Die Apostel predigen den Ungläubigen, die Propheten betätigen sich als „Gemeindeprediger". Darin trafen sie sich mit den Lehrern; vgl. Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel S. 119.

[94] Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel S. 96. Beachte die Gleichsetzung von Mandat und Charisma.

[95] Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (Leipzig 1924⁴) S. 335 (1. Aufl. 1902).

[96] Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel S. 103. Harnacks Darstellung der Autorität der Charismatiker war nicht eindeutig. In der ThLZ 1889 Sp. 420 spricht er ihnen despotische Regierungsgewalt zu.

nichts völlig Neues. Wir finden die Bausteine zu diesem Apostelbegriff fast alle bei vorausgegangenen Forschern, besonders bei Schleiermacher und Baur. Am wenigsten verwandt aber ist Harnacks Apostelbegriff mit dem des Reimarus und Lightfoot. Dennoch ist es gerade Lightfoot, den Harnack als einzigen zitierte. Ja, er nannte seine Arbeit sogar „die beste Untersuchung, welche wir bisher über den Namen und das Amt eines Apostels besitzen". „Auch diese enthält einige Unrichtigkeiten; aber in der Hauptsache ist der Tatbestand, wie er jetzt von der Didache in eine helle Beleuchtung gesetzt ist, richtig ermittelt"[98]. Diese Feststellung ist erstaunlich. Gewiß gibt es manches in dem Apostelbild, das Harnack mit Hilfe der Didache zu entwerfen versuchte, was an Lightfoot erinnert, aber gerade im Wesentlichen besteht Verschiedenheit. Gleich Lightfoot betont Harnack sehr stark Apg 13, 1[99]. Während nach Lightfoot die Charismen die verschiedenen Gaben des allen zuteil gewordenen einen Geistes Christi sind, die mit dem Apostolat als Amt nichts zu tun hatten, sind sie nach Harnack die Wirkkräfte, die das Apostel-, Propheten- und Lehrersein verursachten. Auch Lightfoot stellt Apostel und Propheten nebeneinander. Zur Aufgabe des Apostels gehörte aber nach ihm im Gegensatz zum Propheten die Leitung der Kirche. Besonders waren es Lightfoots Gründe gegen einen engen Apostelbegriff, die sich Harnack zu eigen machte[100]. Aber gerade in diesem Punkt zeigt sich, wie sehr verschieden Harnacks Apostelbild von dem Lightfoots ist. Nach Harnack wurden die Apostel unmittelbar von Gott in die Gemeinde hineingestellt, wann und wo er wollte. Eine Verbindung mit dem historischen Jesus von Nazareth war nicht erforderlich. Lightfoot dagegen betonte mit der Forderung der Augenzeugenschaft den historischen Zusammenhang zwischen Jesus und seinen Aposteln.

Kurz, Lightfoots Apostel sind Traditionsapostel, durch Sendung und Augenzeugenschaft fest mit Jesus von Nazareth verbunden. Harnacks Apostel sind freie, unabhängige Enthusiasten. Lightfoots Apostel sind mit Charismen ausgestattete Bischöfe, Harnacks Apostel sind wandernde Prediger-Charismatiker. Das, was nach Harnacks Auffassung am Ende stand, die durch Paulus eingeleitete Beschränkung des Apostelbegriffes, das stand bei Lightfoot am Anfang. Was nach Harnack am Anfang stand und was nach ihm den eigentlichen christlichen Apostolat ausmacht, das kannte Lightfoot überhaupt nicht.

Was die Kritik Harnacks angeht, so können wir uns Dunin-Borkowski anschließen. Sehr mit Recht tadelte er „die subjektive Art, wie Harnack seine Quellen behandelte"[101]. „In der Apostelgeschichte darf man mindestens keine Angabe über Ver-

[97] Eine Verbindung mit dem historischen Christus besteht natürlich nicht.
[98] Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel S. 115.
[99] Ebd. S. 99.
[100] Ebd. S. 115f.
[101] Stanislaus von Dunin-Borkowski, Die neueren Forschungen S. 101.

fassungsfragen generalisiren und keine einzige mit einer anderen combiniren", so bestimmte Harnack[102]. Vor den Pastoralbriefen warnte er: „Man entschließe sich nur einmal, von diesen Vexierstücken abzusehen, und die Probleme werden viel einfacher erscheinen"[103]. Desgleichen darf man nach ihm den Jakobusbrief nicht für Verfassungsfragen des ersten Jahrhunderts in Anspruch nehmen[104]. Die Didache aber behandelte er „wie eine strenge Verfassungsurkunde", „wobei er jedes Wort auf die Waagschale legt und grundlos verallgemeinert"[105]. Zu diesem äußerst schmalen Fundament nahm er dann aus anderen Quellen herüber, was dazu paßte und erklärte gleichzeitig von ihm aus die entsprechenden Texte des Neuen Testamentes.

Dunin-Borkowski macht darauf aufmerksam, daß Harnack die Didache in die Zeit nach 131 datiert. „Vor ihr besitzen wir also schon Quellen, welche nach Harnack ein fortgeschrittenes Stadium der Verfassung aufweisen. Er könnte also die Didache höchstens als wahrscheinliches Argument für seine Theorie benützen, wenn er diese zunächst aus anderen Quellen erschlösse; nun schöpft er aber die Hauptpunkte gerade aus der Didache und verwickelt sich so offenbar in einen Circulus vitiosus"[106].

2. *Rudolf Sohm*

Harnack betonte, daß die Enthusiasten zufolge der Didache im Gegensatz zu den Episkopen und Diakonen, die als gewählte Verwaltungsbeamte den Einzelgemeinden dienten, der ganzen Kirche gehörten. Sie stellten das Bindeglied zwischen den Einzelgemeinden dar. Er kannte somit eine doppelte Organisation: Die Organisation der Lehre, die durch die der ganzen Kirche gehörenden Charismatiker gegeben war, und die Organisation der Verwaltung, verkörpert in den von den Einzelgemeinden gewählten Administrativbeamten. Sohm dagegen anerkennt nur die charismatische Gesamtkirche und wendet sich gegen jede Art vereinsähnlicher Einzelkirchen, wie sie dem Consensus der Achtzigerjahre und Harnack geläufig war[107]. Kirche ist nach Sohm immer nur „das neutestamentliche Volk Gottes", die „Volksversammlung vor und mit Gott"[108]. Es handelt sich nach Sohm nie um eine „empirische Größe", um keinen „socialen Begriff", sondern lediglich um ein „dogmatisches Werturteil"[109]. Selbst die kleinste Hausgemeinde wird so zur Kirche. „Wo das Haupt des Leibes, da ist die Christenheit: Wo zwei oder drei in Christi Namen ver-

[102] In der ThLZ 1889, Sp. 422.
[103] Ebd. Sp. 424.
[104] Ebd. Sp. 423.
[105] Dunin-Borkowski, Die neueren Forschungen S. 102.
[106] Ebd.
[107] Rudolph Sohm, Kirchenrecht (Leipzig 1892) I. Bd., S. 4—15.
[108] Ebd. S. 18.
[109] Ebd. S. 19.

sammelt sind, da ist das Volk Christi, das neutestamentliche Israel, da ist die ganze Christenheit"[110]. „Die Idee einer Ortsgemeinde, überhaupt einer engeren Gemeinde im heutigen Sinn des Wortes, ist für die Organisation der Kirche (der Christenheit) gar nicht vorhanden"[111]. „Jede örtliche und korporative Art der Verfassung" ist ausgeschlossen. Nur die Ekklesia ist vorhanden. Nur die Ekklesia ist organisiert. „Aber: Die Ekklesia ist der rechtlichen Organisation unfähig"[112]. Das Wesen der Ekklesia besteht darin, daß sie der Leib Christi ist. Gewalt in der Ekklesia kann darum nur im Namen Christi geübt werden, und zwar gibt es in der Ekklesia keine formalrechtliche Befugnis[113], sondern „nur dem sachlich gerechtfertigten, in Wahrheit aus dem Geiste Gottes stammenden Wort leistet sie Gehorsam". Ein Beschlußfassen menschlicher Organe über die Glieder der Ekklesia ist undenkbar. Eine „rechtliche Regierungsgewalt" kann es somit in der Ekklesia nicht geben"[114]. „An der Stelle der Gesetzgebung steht die Lehre von dem Herrenwort"[115]. An die Stelle der rechtlichen Organisation tritt die charismatische[116], und wie es auf der einen Seite keine „rechtliche Regierungsgewalt" gibt, so gibt es auf der anderen keine rechtliche Gehorsamspflicht. Das Charisma fordert „freie Anerkennung" aus Liebe.

Das Wort Gottes, das allein in der Kirche Autorität hat, wurde nach Sohm von den charismatischen Predigern oder, wie er sie nannte, den „Lehrbegabten" gehandhabt. Der Lehrbegabte verkündete „kraft seines Charismas autoritär das Herrenwort und die aus diesem sich ergebenden Folgesätze"[117]. Es handelte sich also bei den Lehrbegabten um wirkliche „Autoritäten", die Gott durch eine „Sonderoffenbarung" (an die Propheten) erwählt hatte[118]. In der Lehrgabe hatte der Erwählte (gleich ob Apostel, Prophet oder Lehrer) zugleich auch „die Gabe des Regiments"[119]. Sohm beweist das aus Matthäus 16, 18[120]: „Die Schlüsselgewalt ist die Gewalt zu lösen und zu binden, das heißt, sie ist die allgemeine Gewalt zu erlauben und zu verbieten, und zwar im Namen Gottes zu erlauben und zu verbieten; sie ist die (das Leben der Ekklesia beherrschende) Lehrgewalt ... Sie ist die Gewalt, im

[110] Ebd. S. 20.
[111] Ebd. S. 21f.
[112] Ebd. S. 22.
[113] Das Wesen der rechtlichen Befugnis besteht nach Sohm darin, „daß sie formaler Natur sei, das heißt, daß sie auf Grund bestimmter Tatsachen der Vergangenheit zustehe, ohne Möglichkeit der Kritik, ohne Rücksicht darauf, ob sie gegenwärtig als sachlich gerechtfertigt erscheint oder nicht" (S. 23).
[114] Ebd. S. 23.
[115] Ebd. S. 25.
[116] Ebd. S. 26.
[117] Ebd. S. 29.
[118] Ebd. S. 31.
[119] Ebd. S. 36.
[120] Auch an diesem Punkt entfernt sich Sohm von Harnack. Nach Harnack begann der charismatische Apostolat in der apostolischen Zeit. Sohm führt seine Ekklesia und ihre Organisation auf den historischen Christus selbst zurück.

Namen und an der Statt Gottes das Wort zu führen (und damit das Regiment)"[121].

„Ein Teil der Lehre des Gotteswortes und darum eine Handlung der Lehrbegabten" war „die Handhabung der Kirchenzucht"[122] und die Absolution, die Lossprechung von den Sünden[123].

In drei Formen trat die Lehrgabe auf: als Prophetie (Neuoffenbarung göttlichen Wortes), Didaskalie (Entfaltung des gegebenen Gotteswortes) und Ermahnung (Anwendung des bereits gegebenen und entfalteten Gotteswortes auf den Einzelnen)[124]. Sie stellt autoritäre Seelsorge und Zuchtübung im Namen Gottes dar. „Die Träger solcher dreifach gearteten Lehrgabe waren an erster Stelle die Apostel, Propheten, Lehrer, welche denn auch den ersten Rang in der Christenheit behaupten[125].

Der Inhaber der Lehrgabe schlechthin war der Apostel. Er hatte alle drei Gaben. „Die apostolische Gabe" stellte die höchste, die vollkommene Lehrgabe dar[126]. Diese Fülle der Gaben und damit „des geistlichen Regimentes" hatten die Apostel in der Urgemeinde, hatten „nach den Pastoralbriefen die Evangelisten Timotheus und Titus in voller Autoritätsstellung über die Gemeinde" und hatten „die wandernden Missionare der nachapostolischen Zeit". „Sie verwalten die Stellenbesetzung, die Kirchenzucht, das Kirchengut, sie geben die maßgebenden Ordnungen. Die Zustimmung der Gemeinde gilt ihnen gegenüber als selbstverständlich"[127]. Von den Propheten unterschieden sich die Apostel dadurch, daß ihnen die Aufgabe zufiel, neue Gemeinden zu gründen, während der Prophet nur in bereits gegründeten Gemeinden weissagte[128]. Lehrer waren Lehrbegabte, denen die Prophetengabe fehlte. „In allen drei Fällen ist es aber ‚apostolische Gabe', welche besessen, und folgeweise apostolisches Lehramt, welches von dem Geistträger verwaltet wird"[129]. Die Einebnung der Sonderstellung der Apostel war also auch bei Sohm eine vollständige.

Daß es sich bei der Autorität der Lehrbegabten nicht um eine rechtliche Autorität handelte, geht nach Sohm vor allem aus der Stellung der Gemeinde hervor. Es gab zwar keine „Souveränität der Gemeinde", „keine demokratische Verfassung", „kein Gemeinderegiment". „Die Regierung der Christenheit ist von vornherein autoritärer, monarchischer Natur"[130]; dennoch hatte „jede Christen-

[121] Sohm, Kirchenrecht I. Bd., S. 37.
[122] Ebd. S. 35.
[123] Ebd. S. 32. Es handelt sich dabei aber nicht um Ausübung formal zuständiger Kirchengewalt (Gesetzgebungsgewalt) ... sondern um Wortverkündigung, Lehre, Unterweisung (S. 30).
[124] Ebd. S. 38f.
[125] Ebd. S. 41.
[126] Ebd. S. 43.
[127] Ebd. S. 44.
[128] Ebd. S. 45.
[129] Ebd. S. 48.
[130] Ebd. S. 54.

versammlung Macht über das Lehramt"[131]. Sache der Christenversammlung war es, die Lehre zu prüfen, ob sie Gottes Wort sei und entsprechend anzunehmen und zu gestatten. Wenn die Lehre als Gottes Wort erkannt wurde, war die „Gestattungs- und Zustimmungshandlung ... formell frei", aber „sittliche Pflicht"[132]. Weder der Lehrbegabte hatte also formales Recht, „der Gemeinde eine bestimmte Entscheidung als Gottes Entscheidung aufzudrängen"[133], denn er war abhängig von der freien Zustimmung der Gemeinde; noch die Gemeinde hatte irgendein Recht, eine „rechtliche Regierungshandlung" zu setzen, denn ihr stand nur „Gestattungs-, Zustimmungs-, ja, Unterwerfungshandlung" zu[134].

Bedeutend an Sohms Theorie war zunächst, daß er mit jeder Gemeindesouveränität brach. Weiter ist wesentlich, daß die Christen nach ihm nicht wie bisher als Einzelindividuen vor Gott stehen, sondern als eine irgendwelche Gemeinschaft, als Leib Christi, als neues Volk Gottes. Endlich ist wichtig, daß nach Sohm ein Zusammenhang zwischen Christus und der Kirche besteht[135]. Nach ihm hat Christus die Kirche gegründet und die Lehrbegabten zu seinen „Statthaltern" bestellt. Es besteht somit nach ihm eine ausschließlich von oben kommende autoritäre, monarchische, göttliche Gewalt. Mit dieser Erkenntnis stand Sohm in grundsätzlichem Gegensatz zu den Auffassungen des Consensus.

Hätte Sohm zugegeben, daß sich auch nur eine Spur von rechtlicher Stellung bei den autoritären Statthaltern Christi findet, so wäre er zum göttlichen Kirchenrecht, zur Theokratie bzw. Hierarchie gelangt. Das durfte aber nicht sein; darum hieß es mit letzter Konsequenz alles Rechtliche aus der Stellung der Autoritäten fernzuhalten. Bei keinem seiner Vorgänger war die Gefahr so groß. Keiner brauchte darum auch so entschieden alles Rechtliche aus seinem System zu verbannen.

Sohm ging zwei Wege:

1. Schon aus spekulativen Gründen kann es in der Ekklesia kein Recht geben, weil sich Sohms Kirchenbegriff nicht mit seinem Rechtsbegriff vereinbaren läßt.
2. In den Quellen fehlt jede Spur von Recht.

Auf beiden Wegen ging ihm Dunin-Borkowski[137] nach. Er vergleicht Sohms Rechtsauffassung in seinem Kirchenrecht mit dem, was Sohm an anderer Stelle, in seinen „Institutionen des römischen Rechts" über Recht und Gerechtigkeit entwickelte. Er stellt dabei fest, daß Sohm sehr inkonsequent in der Anwendung seiner eigenen Begriffe war. Würde er den Rechtsbegriff seiner

[131] Ebd. S. 52.
[132] Ebd. S. 56.
[133] Ebd. S. 23.
[134] Ebd. S. 53.
[135] Vgl. die starke Betonung von Mt 16. 18.
[137] Dunin-Borkowski, Die Interpretation der wichtigsten Texte zur Verfassungsgeschichte der alten Kirche: ZkTh 27 (1903) S. 182.

Institutionen in seinem Kirchenrecht zur Anwendung gebracht haben, so wäre er zu ganz anderen Ergebnissen gekommen[138].

Bei der Prüfung der exegetischen Kleinarbeit Sohms kommt Dunin-Borkowski zu dem interessanten Ergebnis, daß unter den 128 Haupttexten, welche Sohm zum Beweis heranzog, höchstens 13 entfernt brauchbar wären: 26 Stellen sind für Sohms Hypothese ergebnislos, 41 sprächen gegen ihn, 48 endlich bewiesen nur, wenn er seine Ansicht als einzig richtig voraussetze[139].

Sohms Ansicht faßte Dunin-Borkowski[140] in zwei Sätzen zusammen:

1. Gott oder Gottes Legat kann niemand Gottes Wort anvertrauen mit der Befugnis, es anderen zu verkünden, und mit der Pflicht für die anderen, es mit innerer Zustimmung frei anzunehmen:
2. Gott oder Gottes Legat kann niemand das Recht geben, andere zu regieren und zu leiten auf dem Weg nach einem bestimmten Ziel.

Dagegen weist Dunin-Borkowski darauf hin, wie Paulus immer und überall in feierlicher Weise seiner Überzeugung Ausdruck verliehen hätte, daß er predigen müsse, daß er ein strenges Recht habe auf sein Apostelamt ..., daß er Unterwerfung im Gehorsam fordern könne und müsse, daß er Anordnungen erlassen könne, die allgemein gültig seien und denen man sich zu fügen habe[141].

Besonders treffend ist Dunin-Borkowskis Hinweis auf das Verhältnis Pauli zu Timotheus und Titus[142]. „In imperativischer Form werden den beiden Adressaten ihre Pflichten vorgehalten[143]; der Apostel erwartet bestimmt, daß Timotheus sich genau an seine Vorschriften halten werde[144]. Die Lehre, welche Timotheus von Paulus gehört hat, soll er anderen zuverlässigen Männern übermitteln[145]. Paulus selbst betont seine Lehrautorität Timotheus gegenüber[146]".

So kommt Dunin-Borkowski zu dem Endergebnis: „Tatsache ist nun, daß die Quellen der ältesten Zeit ausdrücklich das Gegenteil beider Sätze enthalten, und daß die Urkirche sich auf dieser gegenteiligen Lehre wesentlich aufbaut. Also muß der Historiker, selbst wenn er für sich an jenen beiden Annahmen festhält, eingestehen, daß er sich mit der Gedankenwelt der Urkirche in Widerspruch befindet"[147].

---

[138] Ebd. S. 184 f.
[139] Ebd. S. 181. Vgl. hiezu besonders Dunin-Borkowski, Neuere Forschungen S. 155 ff.
[140] Dunin-Borkowski, Die Interpretation S. 182 f.
[141] Ebd. S. 183.
[142] Ebd. S. 187 f.
[143] 1 Tim 4 u. 5; 2 Tim 2, 14; 4. ff; Tit 2 und 3.
[144] 1 Tim 5, 21.
[145] 2 Tim 2, 2.
[146] 2 Tim 1, 8; 1, 13 und 3, 14.
[147] Dunin-Borkowski, Die Interpretation S. 183.

Endlich stellt Dunin-Borkowski fest, daß man, wenn man dennoch Sohms Hypothese folgen will, auch „die historische und psychologische Unmöglichkeit in Kauf nehmen muß, daß Klemens Romanus auf einmal das göttliche Kirchenrecht erfand, es vorschob und alsbald allgemein durchdrang, also die Verfassung änderte, ohne auf einen namhaften Widerstand zu stoßen ... und alles das formt sich so schnell und wie mit einem Schlag, daß schon Ignatius von Antiochien in verschiedenen Kirchen von dieser Regierungsart als von einer selbstverständlichen, dem Christentum wesentlichen, göttlichen sprechen konnte. Wir vermögen nicht, in solcher Konstruktion historischen Ernst zu entdecken"[148].

V. DAS WIEDERERWACHEN DES ESCHATOLOGISMUS

Im gleichen Jahr (1892), in dem Sohm sein Kirchenrecht herausgab, erschien auch Johannes Weiss' Arbeit: „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes"[149]. Die Namen Sohm und J. Weiss bezeichnen wohl die äußersten Grenzpunkte, was die Verschiedenheit der Darstellung des Apostelbegriffes angeht. Ein noch weiteres Ausschwingen des Pendels läßt sich kaum vorstellen. Man wird unwillkürlich an das Gegensatzpaar Schleiermacher—Reimarus erinnert. Zugleich mit J. Weiss muß hier Albert Schweitzer genannt werden, der in seiner „Skizze des Lebens Jesu" und besonders in seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" die gleiche Auffassung wie J. Weiss vertrat. Er stellte sie nur noch ausführlicher dar. Von J. Weiss sagt Schweitzer: „Man lese sein (sc. Reimarus) Werk mit veränderten Vorzeichen[150] und bringe das Primitive seiner Eschatologie[151] in Abrechnung: so hat man die Anschauung von Weiss"[152].

Wie bei Reimarus war auch bei den modernen Eschatologisten Jesus nicht der Gründer des Gottesreiches, sondern der Verkünder der nahe bevorstehenden „Königsherrschaft Gottes". Er wußte sich als der zukünftige Messias, als der Vertraute und Beauftragte Gottes[153]. Er brachte keine neue Lehre, sondern ein Evangelium, eine frohe Botschaft. Dem entsprechend waren auch seine Jünger nicht seine „Lehrgehilfen", auch nicht die Fortführer seines Werkes. „Er sendet sie aus, als die, die bestimmt sind, im großen Augenblick als die Rufer der Ereignisse aufzutreten und nachher die Beisitzer beim messianischen Gericht zu sein". In der Person Jesu, des prädestinierten Messias, ragte die Eschato-

[148] Ebd. S. 184. Zur Kritik Sohms vgl. auch Ludwig Bendix, Kirche und Kirchenrecht (Mainz 1895) S. 117 Anm. 2, S. 132 Anm. 1 u. S. 166ff. Hermann Dieckmann S. J., Die Verfassung der Urkirche, dargestellt auf Grund der Paulusbriefe und der Apostelgeschichte (Berlin 1923) S. 19f.

[149] Göttingen 1892. Wir zitieren hier nach der 2. Aufl. (1900).

[150] An die Stelle des „destruktiv-kritischen Prinzips" des Reimarus ist das „constructive" des J. Weiss zu setzen.

[151] Gemeint ist wohl seine Handhabung der zwei Systeme.

[152] Schweitzer, Leben-Jesu-Forschung S. 235.

[153] J. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reich Gottes S. 154ff.

logie in die Gegenwart hinein. In gleicher Weise war „die Erwählung der zwölf Jünger ... eine messianische Tat Jesu". Wie Jesus seine „zukünftige Gerichtsbarkeit" schon jetzt ausübte (Chorozaim, Bethsaida und Kapharnaum; Jerusalem; der Feigenbaum), so ist auch schon „das Urteil, das sie (die Jünger) jetzt aussprechen, für das künftige Gericht verbindlich, wie die Stadt, die sie durch Abschütteln des Staubes von ihren Füßen ‚gekennzeichnet' haben, am Tage des Gerichtes schlimmer daran ist als das Land von Sodom und Gomorrha (Mt 10, 14 und 15)"[154]. Die Bedeutung der Jünger geht auch umgekehrt daraus hervor, daß sie „Menschen, die es nicht ahnen, zur Errettung gesetzt sein können. Wer sie aufnimmt, ist begnadet, als hätte er den kommenden Menschensohn selbst beherbergt (Mt 10, 40)"[155].

Die Hauptfunktion des prädestinierten Messias liegt aber in der Zukunft und ebenso auch die Hauptfunktion der Zwölf, die die Verheißung empfangen haben, daß sie auf zwölf Thronen sitzen und Recht sprechen werden (Mt 19, 28)[156]. „Auf diese Rolle bezieht sich auch die Vollmacht des Bindens und Lösens", die zuerst dem Petrus persönlich (Mt 16, 19) und danach allen Zwölfen zugesprochen wurde (Mt 18, 18). Schweitzer verteidigt Mt 16, 18—19. Er stellt fest: „Niemand hat noch nachweisen können, wieso es aus der Absicht, petrinische oder römische Ansprüche in das Evangelium zurückzutragen, entstanden sein könne"[157]. Es deutet „auf die einzigartige Machtvollkommenheit hin, die dem Jünger in den alsbald erwarteten Tagen des Gerichtes und der Übernahme der Herrschaft durch den Menschensohn zufallen soll, weil er als erster von den Menschen ihn mit seinem Titel begrüßt hat". Es handelt sich also um eine Machtvollkommenheit, die Jesus übte und verlieh[158].

Wie Schweitzer betont auch J. Weiss Mt 19, 28; Lk 22, 30: „Es giebt ein Logion, das schon in der Redequelle stand, in welchem Jesus den Zwölfen verheißt, daß sie sitzen sollen auf zwölf Stühlen und richten die zwölf Stämme Israels. Dieses Wort muß sehr alt sein, seine Echtheit wage ich nicht zu bestreiten"[159]. Weiss schließt daraus, daß man sich die *βασιλεία* nicht denken kann ohne *βασιλεύειν*. „Die *κληρονομία* in dem gelobten Lande, das Essen und Trinken an dem Tische des Messias ist zugleich Teilnahme an der Herrschaft des Messias (am deutlichsten Lk 22, 29)".

---

[154] Schweitzer, Leben-Jesu-Forschung S. 416.
[155] Ebd. S. 417.
[156] Ebd. S. 416.
[157] Ebd. S. 416.
[158] Vgl. dagegen die Exegese Sohms. Nach Schweitzer stand Petrus nicht *pars pro toto*. Es wurde ihm eine rechtliche (gerichtliche) Vollmacht übergeben.
[159] J. Weiss, Die Predigt Jesu S. 122. In seinem 1914 erschienenen Buch „Das Urchristentum" zog J. Weiss die Zwölfzahl in Zweifel. Er vermutete, daß aus den Stühlen (unbestimmte Zahl) bei Lk, von denen aus die 12 Stämme Israels gerichtet werden sollen, bei Mt 12 Stühle geworden sind und so die Zwölfzahl der Apostel entstanden ist (S. 24).

Auch bei ihm sind die Apostel also weit davon entfernt, Lehrbegabte zu sein.

So hat trotz der Didache der Apostelbegriff des Reimarus neue Verteidiger gefunden. Zur gleichen Zeit, da den Aposteln jede Sonderstellung abgesprochen wurde, wurde ihnen von der anderen Seite einzigartige Machtvollkommenheit zuerkannt. Im gleichen Jahre, in dem Sohm im Apostolat nicht die geringste rechtliche Befugnis finden konnte, billigte J. Weiss den Zwölfen höchste eschatologische Gerichtsbarkeit und Herrschervollmacht zu. Dabei steht J. Weiss durchaus nicht im Verdacht, von dogmatischen Vorurteilen bestrickt gewesen zu sein, und auch von Schweitzer kann man das nicht behaupten. Es müssen also doch wohl im Neuen Testament Anhaltspunkte vorhanden sein, die eine rechtliche Sonderstellung des Apostolates nahelegen.

(Fortsetzung folgt.)

SCHLACHTEN UND OPFERN

Zu Apg 10, 13; 11, 7

Von Josef Sint S.J., Innsbruck

Die Apostelgeschichte berichtet im 10. Kapitel, in der Korneliuserzählung, wie Petrus bei der Erscheinung des Linnentuches mit reinen und unreinen Tieren, das vom offenen Himmel herabgelassen wurde, eine Stimme vernahm, die ihm sagte: *θῦσον καὶ φάγε* (Apg 10, 13; 11, 7). *Occide et manduca*, übersetzt die Vulgata; „Schlachte und iß" der deutsche Text. Wie bekannt, ist den Juden nach dem Gesetz in gleicher Weise verboten, von unreinen Tieren Gott zu opfern als auch zur eigenen Ernährung zu schlachten. Hängen diese beiden Bedeutungen von *θύειν*, opfern und schlachten, zusammen, woher stammt der Zusammenhang und wie kommt es zum Bedeutungswandel?

Lexikographisch wird festgestellt: „Grundbedeutung von *θύειν* ist opfern ... Da Stücke des geschlachteten Opfertieres verbrannt werden, schlachten zu kultischem oder profanem Zweck, was sich von Hause aus für antike Begriffe nahe berührt"[1]. Es steht aber gerade zur Frage, wie weitgehend diese Berührung ist und auf welchen Grundgedanken sie aufbaut. Wirkt in diesem Sprachgebrauch — wenigstens unbewußt — noch die Anschauung nach, daß jede Schlachtung ursprünglich ein Opfer war, d. h. Zeichen der Selbsthingabe an Gott und Anerkennung Gottes als des Herrn allen Lebens im Empfangen der lebensnotwendigen Güter aus seiner Hand?

1. Sprachliches

Apg 10, 13 und 11, 7 ist der Sinn des Wortes aus dem Zusammenhang eindeutig schlachten, um davon zu essen. Sonst findet es sich im NT in dieser Bedeutung noch Lk 15, 23. 27. 30, vom Schlachten des Mastkalbes in der Parabel vom Verlorenen Sohn; Mt 22, 4 vom Schlachten des Viehes für das Gastmahl des Königs; noch mehr gewandelt, da nicht vom Schlachten als Zubereitung zum Mahl, Jo 10, 10: morden, umbringen. Überwiegend aber ist im NT die Bedeutung opfern[2].

In der LXX tritt *θύειν* in weitaus der Mehrzahl der Fälle ein für die hebräischen Ausdrücke für schlachten (*zabaḥ* 95 mal, *šaḥaṭ* 13 mal, *ṭabaḥ* 2 mal), nur 7 mal für *ḳiṭṭer*, ein Rauchopfer darbringen[3]. In die gleiche Bedeutungsrichtung weisen in der LXX *θυσιαστήριον* als Übersetzung von hebr. *mizbeaḥ*, *θυσιάζειν* für *zabaḥ* und *θυσία* für *zebaḥ*[4]. Die Fachausdrücke für das Darbringen eines Rauchopfers (*ḳiṭṭer*) sind in LXX *θυμιᾶν* und *θυμίαμα*[5]. Darin tritt die ursprüngliche Bedeutung der Sprachwurzel des Wortes in Erscheinung, wie wir sie auch noch im Profangriechisch der ältesten Zeit finden.

---

[1] Behm, Art. *θύειν*: ThW III, 181, 10f; vgl. Anm. 1: 'Grundbedeutung der indog. Wurzel ist wirbeln, bes. von Staub, Rauch, Dampf. Ausführlicher darüber s. H. Cremer-J. Kögel, Bibl.-theol. Wörterbuch der ntl. Gräcität[10], Gotha 1915, s. v. *θυμός*, S. 500f.

[2] W. Bauer, Griech.-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT[4], Berlin 1952, 665f. Im Gegensatz zur Deutung von Bauer ist *θύειν* als Verrichtung einer religiösen Handlung in biblischer und nichtbiblischer Sprache immer opfern; daher *θύειν τὸ πάσχα* im NT nicht schlachten, sondern opfern; vgl. Cremer-Kögel 504.

[3] E. Hatch and H. A. Redpath, A Concordance to the Septuagint and the other old Versions of the OT, Oxford 1897, I, 659f.

[4] Hatch-Redpath I, 666f. *θυσία* allerdings wird ebensooft für das hebr. *minḥah* gesetzt, den term. techn. für unblutige Opfer, also ohne Beziehung zum Schlachten.

[5] Hatch-Redpath, I, 660.

Bei Homer heißt θύειν ausschließlich Rauchopfer darbringen, wie die griechischen Homerkommentatoren angeben[6]. Die Ausdrücke für ‚zum Opfer schlachten' bei Homer sind ἱερεύειν, das in LXX nicht vorkommt, und σφάζειν, für das LXX überwiegend hebr. ṭāḇaḥ als Vorlage hat[7]. Erst nach Homer im Laufe der griechischen Sprachentwicklung verdrängt θύειν die anderen Ausdrücke und wird bevorzugt verwendet für opfern durch Schlachtung, weiter für schlachten überhaupt und morden, gewaltsam umbringen, wie es auch das NT kennt[8].

Dieser kurze sprachgeschichtliche Überblick erklärt zwar die Tatsache des Zusammenhanges von opfern und schlachten in der semantischen Entwicklung, gibt aber keinen Anhaltspunkt dafür, wieweit in profaner Schlachtung noch die Idee der ursprünglichen Bedeutung des Opfers vermutet werden darf auf Grund der Verwendung des Wortes θύειν. Auch ein eventuell zugrundeliegendes semitisches Sprachkolorit kann nicht als Ursache angenommen werden, um von dort her θύειν in der Hl. Schrift in der Bedeutung von schlachten verständlich zu machen. Denn, ganz abgesehen von der Tatsache, daß diese Setzung auch im Griechischen außerhalb der Hl. Schrift häufig und gewöhnlich ist, kennt das hebr. AT mit ganz wenigen Ausnahmen für θυσιαστήριον, Altar, nur das Wort *mizbeaḥ*, u. zw. ohne Unterschied für Brandopfer, in dem allein eigentlich ‚Geschlachtetes' (*zebaḥ*) geopfert wurde, und für Rauchopfer, dem der griech. Ausdruck θυσιαστήριον in LXX wörtlich entspricht[9]. Hier fand also gerade eine umgekehrte Bedeutungsübertragung statt, vom ‚Schlachten' auf das ‚Räuchern', wenn der Ausdruck erlaubt ist.

Wegen dieser mehrfachen und z. T. gegensätzlichen Bedeutungsübertragungen bei den hebräischen und griechischen Begriffen für Opfern und Schlachten können demnach semasiologische Gesichtspunkte nicht zu einer eindeutigen Klärung der Frage führen, worin der Grundgedanke zu sehen ist für den Zusammenhang zwischen Opfern und Schlachten und für die Wandlung von einem Begriff zum anderen.

2. Opfern und Schlachten im AT

Vielleicht vermag das Eingehen auf Wesen, Art und Weise der Opfer uns diesem Verständnis näherzubringen. Das Opfer ist „als der zentralste Akt der Religion" wie diese selbst eine Forderung der menschlichen Natur und aus dieser unmittelbar entspringend[10]. Durch das Opfer und im Opfer bejaht der Mensch

[6] θύειν = θυμιάσαι bei Homer; vgl. L. Ziehen, Art. Opfer: Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft XVIII/1, 597; ebenso Thesaurus Graecae Linguae IV, 468.

[7] σφάζειν bei Homer vom Schlachten des zahmen Hausviehes, das das eigentliche Opfervieh war; daher auch die spezielle Bedeutung von σφάζειν = die Kehle durchschneiden und σφαγή = die Kehle, d. h. die Stelle zwischen den Schlüsselbeinen der Tiere, wo man beim Opfer den Schlachtschnitt zu führen pflegte; s. W. Pape, Griech.-deutsches Handwörterbuch[3], Braunschweig 1888. II, 1047. Zu den griechischen Opferbräuchen vgl. P. Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer[3] (Handb. d. Altertumswissenschaft V, 3), München 1920. 108f. — Anders als θύειν hat ἱερεύειν (= sich als Priester betätigen, weihen, heiligen) schon bei Homer einen viel stärkeren Bedeutungswandel hinter sich, da es nur als ‚schlachten zum Opferschmaus oder Festschmaus' aufscheint; s. Pape I, 1240; ἱερεῖα = Schlachtvieh, s. Pape I, 1240; Thes. Graec. Ling. IV, 532.

[8] L. Ziehen 597.

[9] S. Hatch-Redpath, I, 666f.

[10] Vgl. zu diesen grundlegenden Fragen über das Opfer J. Röösli, Das Opfer eine Naturforderung: Das Opfer der Kirche (Luzerner Theol. Studien I), Luzern 1954, 128—149.

seine Situation der völligen Abhängigkeit von Gott und bekundet die Anerkennung Gottes als Herrn seines Lebens. Das *ob-ferre* ist Ausdruck der wesensnotwendigen Gesinnung des Menschen Gott gegenüber, der Hingabe seiner selbst an ihn, symbolisch ausgedrückt und stellvertretend vollzogen im ‚Geschenk', der ‚Gabe' an Gott[11].

Die dieser Auffassung des Opfers entsprechenden Ausdrücke sind im Griechischen: δῶρον = Geschenk, γέρας = Ehrengabe; im Hebräischen: *minḥah* = Geschenk, bes. an Gott; *ḳ°rban* = Gabe, Darbringung an das Heiligtum[12]. Das lateinische *sacri-ficare* drückt außer den beiden Gedanken a) des Weggebens vom Menschen, b) der Hingabe an Gott, noch einen dritten aus: c) Aussonderung vom alltäglichen Gebrauch; das Opfer wird *sacrum* im Gegensatz zum *pro-fanum*, das „außerhalb des heiligen Bezirkes" ist.

Ausdrücklich gab Gott den Israeliten für die Feier der Feste das Gebot: „Man darf aber nicht mit leeren Händen vor meinem Angesicht erscheinen" (Ex 23, 15; 34, 20). In klassischer Weise ist diese ursprüngliche Idee des Opfers zu fassen im Erstlingsopfer und Zehentopfer, die beide sich kulturgeschichtlich bis in älteste Zeit hinauf bei verschiedensten Völkern verfolgen lassen und auch in Israel gebräuchlich und gesetzlich geregelt waren[13]. Anerkennung und Dank gegen Gott, der „Brot zur Nahrung und Kleidung zum Anziehen" gibt, läßt Jakob in Bethel das Gelübde aussprechen, dafür Gott „getreulich den Zehnten zu geben" (Gen 28, 22). Anerkennung des Besitzrechtes Gottes am verheißenen Land, das „Er uns gab, ein Land das von Milch und Honig überfließt", wird im Dankbekenntnis bei Darbringung der Erstlinge als Grund für das Opfer angegeben: „Und nun bringe ich die Erstlinge von den Früchten des Feldes, das du, Herr, mir gegeben hast" (Dt 26, 9f).

Dem Sinn der Opfersymbolik entsprechend werden nur lebensnotwendige Güter dargebracht, die durch eigene Arbeit und Tüchtigkeit erworben wurden: als Speiseopfer Ähren und Öl, Mehl und Salz, Brot; als Trankopfer Öl und Wein; zum Schlachtopfer durften nur Haustiere, kein Wild verwendet werden, also Gaben aus Eigentum im strengen Sinn, u. zw. nur von bester Qualität[14].

Noch eine andere kulturgeschichtlich sehr weit verbreitet bezeugte Tatsache weist ebenfalls darauf hin, dem Opfer primär den Sinn der Darbringung an Gott

[11] Mag auch in primitiven Religionen beim Opferbegriff der ‚Gabe an Gott' die anthropomorphe Vorstellung der Bedürftigkeit Gottes mitspielen, sicher nicht mehr im AT mit seiner Vergeistigung des Gottesbegriffes, wenn auch die althergebrachte Terminologie beibehalten ist. Vgl. W. Eichrodt, Theologie des AT. Leipzig 1939. I, 65f.

[12] Siehe W. Gesenius-F. Buhl, Hebr. Handwörterbuch über das AT[16]. Leipzig 1915, 437: *minḥah* von *manaḥ*, arab. *manaḥa* = beschenken; 725: *ḳ°rban* von hebr. *ḳarab* hiph.: vgl. ass. *ḳurrubu*, aram. pael und die arab. und äth. Entlehnung aus dem Hebräischen.

[13] Daß die Darbringung der Erstlinge u. Zehnten wenigstens z. T. als Opfer im eigentlichen Sinn verstanden werden kann und muß, ist nicht zu bezweifeln. Ausdrücklich werden sie als ‚gottgehörig' bezeichnet (Num 18, 15) und am Heiligtum entrichtet. In der nachexilischen Zeit allerdings nahmen sie mehr und mehr die Form einer Steuerabgabe an, wie sie z. T. auch schon in Moses' Gesetzgebung gedacht waren, da der Stamm Levi, der für den priesterlichen Dienst ausersehen war, ja kein eigenes Stammesgebiet zugewiesen bekam, sondern von den Abgaben aller übrigen Stämme erhalten werden mußte. Vgl. H. Haag, Bibellexikon, Art. Erstlinge 423; Delling, Art. ἀπαρχή: ThW I, 483; W. Eichrodt, Theol. I, 70f; außerdem O. Eißfeldt, Der Zehnte bei den Babyloniern, BZAW 33, 163f; ders., Erstlinge und Zehnten im AT, BWAT 22 (1917); J. Benzinger, Hebr. Archäologie[3], Tübingen 1907, 384f.

[14] Mehrfach im AT eingeschärft, so Lev 22, 17—25; Num 19, 2; Dt 21, 3; vgl. Mal 1, 8, wo die Billigkeit und Angemessenheit nur bester Gaben aus der Analogie von Ehrengeschenken an irdische Machthaber gezeigt wird. Zur ganzen Frage vgl. F. Blome, Die Opfermaterie in Babylonien und Israel, Rom 1934.

zuzuschreiben: Opfer werden beinahe durchwegs bei allen Völkern auf einem Altar dargebracht, d. h. einer von der Erde erhöhten Stätte[15]. Die darin liegende Sinnbildlichkeit drückt die Erhebung der Gabe zu Gott aus, der nach der nächstliegenden Vorstellung des einfachen Menschen ‚oben', ‚im Himmel' wohnt[16]. Das Gesetz im AT verlangt das Aufschütten von Erde oder Anhäufung unbehauener Steine zum Altar für Opfer[17].

Die Sprache des AT verwendet für „Altar" fast nur das Wort *mizbeaḥ*, eigentlich ‚Ort der Schlachtung', begrifflich aber ausgedehnt auf die Stätte jeden Opferdienstes, auch für Räucheraltar und Schaubrottisch[18]. Diese Ausdrucksweise läßt sich daraus erklären, daß im Schlachtopfer, das zu Gottes Ehre vollständig verbrannt wurde, gleichsam die vollkommenste Form des Opfers gesehen wurde; denn darin war es möglich, in weitgehend ausschließlicher Weise die Gesinnung der Hingabe in der restlosen Darbringung an Gott zu vollziehen, und zwar alter Vorstellung entsprechend dadurch, daß man das Opfer ‚in Rauch und Duft zu Gott aufsteigen ließ'[19]. Wesentliche Vorbedingung zu dieser Darbringung des Opfertieres ist die Schlachtung, das Ausfließenlassen des Blutes aus dem Opfertier. Ist diese Handlung eine zwar notwendige, aber im Ganzen des Opferaktes nur akzidentelle Bedingung oder dürfen wir darin mehr sehen? Das Verbot des Blutgenusses wird den Weg weiterweisen[20].

[15] Siehe K. Galling, Der Altar in den Kulturen des alten Orients, Berlin 1925. Im AT ist einzig Gen 4, beim Opfer von Kain und Abel, ein Altar zur Opferdarbringung nicht ausdrücklich erwähnt.

[16] Sprachlich, in der Wortbildung, zeigt sich die Idee der ‚Erhebung' in dem hebr. Ausdruck *har'el* (= Gottes-Höhe, Gottes-Berg, Ez 43, 15. Nach Kittel, Biblia Hebraica[3], Stuttgart 1937, krit. App. zur Stelle, ist allerdings zu lesen: *'ari'el* mit 5 Hss, LXX, Vg und der syr. Übersetzung, das gleich im nächsten Vers vorkommt). Für den Altar-Aufbau, auf dem dann die eigentliche 'Feuerstätte' (*'ari'el* = Herd Gottes; sonst umstritten in der Bedeutung, s. Gesenius-Buhl 65) liegt. Bekannt ist, daß Götzenopfer im AT bevorzugt auf Hügeln und Höhen = *bamot* dargebracht wurden. Derselbe Gedanke der Erhöhung liegt dem griech. Wort *βωμός* = Altar (von *βαίνω* = hinaufsteigen) zugrunde, wie dem latein. *altaria* (von *altus*) = der Aufsatz auf der *ara*, dem Altaraufbau.

[17] Ex 20, 24f; Dt 27, 5f; Jos 8, 31.

[18] Gesenius-Buhl 410; auch für Götzenaltäre bei Os 8, 11; 10, 1 u. a.

[19] *'olah*, ptc. von *'alah* = aufsteigen. In dieser Vorstellung erklärt sich der Bedeutungswandel von *θύειν* = heftig bewegen, kausativ: zum Aufsteigen bringen, → opfern, → schlachten. Die Vorstellung des Altares als ‚Feuerstätte', auf der die Opfertiere zu Rauch werden und so zu Gott aufsteigen, ist bereits im 3. Jahrtausend v. Chr. im Vorderen Orient nachweisbar verbreitet: K. Galling, Altar 31; A. Erman, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, 2. Aufl., bearb. v. H. Ranke, Tübingen 1922/23, 605. Daß der Altar ausschließlich ‚Tisch, zur Speisung Gottes bereitet' sei, entspricht in keiner Weise dem Befund des AT und auch nicht der außerbiblischen Welt des Alten Orient; vgl. Galling und Erman-Ranke. Im AT verwendet den Ausdruck ‚Tisch' für Altar nur Mal 1, 7. 12; Ez 39, 20 spricht vom ‚Opfer-Mahl', das Gott den Vögeln und Raubtieren bereitet von ‚Rossen und Reitern, Heerführern und Kriegsleuten'. Is 65, 11: den ‚Tisch herrichten für die Heidengötzen'. Über die Unverträglichkeit des Opfers als ‚Speisung Gottes' mit der religiösen Gedankenwelt des AT vgl. Eichrodt, Theol. I, 65f.

[20] Von der besonderen Bedeutung des Blutes für das Ritual der Sühneopfer im AT seit Moses sehen wir hier ab. Dieser ausschließliche Gebrauch des Blutes nach bestimmtem Ritual „für den Altar, damit ihr euch dadurch Sühne für eure Sünden erwirkt" (Lev 17, 11), geht auf positive Anordnung Gottes zurück. Zugleich wird damit das Verbot des Blutgenusses begründet. Der tatsächliche Zusammenhang dürfte umgekehrt sein: Das Blut, das als Sitz des Lebens angesehen wurde — wie gleich zu erweisen sein wird — hielt man deshalb seit uralter Zeit für den Genuß für verboten. Zugleich erscheint aber das Blut vorzüglich geeignet, für den Menschen in stellvertretender Weise die Hingabe des

Die Hl. Schrift führt das Verbot des Blutgenusses in älteste Zeit hinauf; es wird in aller Klarheit schon an Noe gegeben: „...nur Fleisch mit seinem Lebenssafte (d. h. mit seinem Blute) sollt ihr nicht essen" (Gen 9, 4). Die Begründung für das Verbot ist Lev 17, 11. 14 ausgesprochen: „Denn die Lebenskraft des Fleisches ist im Blut, ... denn der Lebenssaft jeden Fleisches ist sein Blut (nämlich kraft des in diesem enthaltenen Lebensodems). Darum habe ich den Israeliten geboten: von keinem Fleisch dürft ihr das Blut genießen, denn die Lebenskraft eines jeden Fleisches liegt in seinem Blut". Und noch drastischer Dt 12, 23: „Nur sei fest, daß du Blut nicht issest — denn das Blut ist der Lebenssaft — und du darfst den Lebenssaft nicht zugleich mit dem Blut verzehren"[21].

Wie immer Gen 9, 4 zu verstehen ist, ob als Aufhebung eines Verbotes tierischer Nahrung (Gen 1, 29) oder als grundsätzliche neue Bestätigung der Herrscherstellung des Menschen über alles Geschaffene auf Erden, in die Gott ihn nach der Erschaffung schon eingesetzt hatte (Gen 1, 29; 2, 20), mit Bestimmtheit wird ihm hier von Gott erlaubt, Tierblut zu vergießen, d. h. Tiere zu töten zu seiner Nahrung. Dieses Verfügungsrecht über das Leben der Tiere schränkt Gott aber ein: das Blut, das als Sitz der Lebenskraft gilt, soll ihm nicht zur Nahrung dienen. Darin soll der Mensch immer wieder die Oberhoheit Gottes anerkennen, von dem alles Leben ausgeht und von dem er auch das beschränkte Recht der Verfügung über das Leben der Tiere empfangen hat zu seinem Lebensunterhalt. Im Gegensatz dazu hat sich Gott das Verfügungsrecht über das Leben des Menschen völlig vorbehalten, und für das Vergießen des Blutes eines Menschen — ohne von Gott dazu berechtigt zu sein, wie im Falle des Krieges, Bannes, der Todesstrafe — fordert er rächend Leben und Blut des Mörders, denn „nach Gottes Bild hat er den Menschen gemacht" (Gen 9, 5f), d. h. als ‚Gottes Bild' ist der Mensch erhaben über die dienende Funktion der Tiere, deren Leben Gott zur Verfügung stellt. Aus dieser Gegenüberstellung erhellt in aller Deutlichkeit, daß es die Anerkennung Gottes als absoluten Herrn über alles Leben ist, die in diesem Verbot zum Ausdruck kommt und jeweils neu in Erinnerung gebracht werden soll: über das Menschenleben gibt Gott dem Menschen wegen seiner Gottähnlichkeit kein Verfügungsrecht, von Ausnahmen abgesehen, das Blut des Menschen darf nicht vergossen werden; über das Leben der Tiere ist das Recht beschränkt gegeben, ihr Blut darf vergossen werden, aber es steht als Lebensträger dem Menschen nicht zur Verfügung als Nahrung.

In doppelter Weise versteht nun das AT die Vorstellung vom Blut als Lebenskraft. „Die ältere semitische Seelenvorstellung scheint die ‚Blutseele' zu sein, d. h. die Anschauung, daß das Blut direkt selber Seele oder ‚Lebenssaft' sei.

---

eigenen Lebens auszudrücken, zu der er sich auf Grund seiner Abhängigkeit von Gott und vielfacher Schuld ihm gegenüber verpflichtet sah. Nicht aber Entsühnung im Sinn einer mechanisch-magischen Anwendung des Blutes zur stofflichen Beseitigung eines schädlichen Machtträgers dürfen wir darin sehen, sondern kraft positiver Anordnung Gottes soll der Sünder durch die Unterordnung unter Gottes Gebot und Gesetz seine persönliche Bereitschaft zur Aussöhnung mit Gott zeigen; vgl. W. Eichrodt, Theol. III, 118f. Über die atl. Sühnopfer und das Blutvergießen zur Sühne als Typus für das Erlösungsopfer Christi im NT vgl. Hebräerbrief.

[21] Zur Vorstellung des Blutes als Sitz des Lebens und der entsprechenden Terminologie vgl. Fr. Rüsche, Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach der Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der Alexandrinischen Theologen (Studien z. Gesch. u. Kultur des Altertums, Suppl. V). Paderborn 1930. (Die Übersetzung der Schriftstellen oben, Gen, Lev und Dt, ist nach der Interpretation von Rüsche gegeben, S. 230—33.) Die Anschauung vom Blut als Lebensträger war gesamtsemitisches Gut und auch sonst unter den alten Völkern weit verbreitet; s. Rüsche 322 A. 2; Behm, Art. *αἷμα*: ThW I, 171f. und H. L. Strack, Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit[5/7], München 1900.

Diese Anschauung wurde in einer zweiten Epoche zwar nicht aufgehoben, aber überholt durch die andere von der ‚Hauchseele' oder dem Lebensodem unter dem Namen ‚*nefeš*'"[22]. Dieser doppelten sprachlichen Fassung entspricht eine doppelte sachliche Gegebenheit in der Opferschlachtung im AT, die von Bedeutung zu sein scheint.

1. Das Verbot des Blutgenusses, da es *nefeš*, d. i. ‚Sitz des Lebens' ist (= 'seelenhaftes Blut'), dessen Verfügung sich Gott vorbehalten hat.

2. Das Blut muß zum Ausfließen gebracht werden bei der Schlachtung, d. h. der Vorgang hat nach einem genau vorgeschriebenen Ritual zu geschehen durch den korrekten Halsschnitt, damit das Blut möglichst schnell und vollständig zum Ausfluß kommt und Gottes Gebot vollauf Genüge geleistet wird. Diese Vorschrift geht auf ein relativ hohes Alter hinauf, wenn auch eine Menge an einzelnen Bestimmungen darüber erst aus jüngerer Zeit des Judentums vor Christus stammt. Auch für jede profane Schlachtung ist dieses Gebot genau zu befolgen[23]. In diesen beiden Gegebenheiten spiegelt sich die Anschauung, die im Hintergrund steht: bei jeder Schlachtung — ob bewußt oder, wie später, nicht mehr ausdrücklich gewußt — wird in der Unterordnung unter die gesetzliche Vorschrift, die wenigstens für den wesentlichen Kern auf Gott zurückgeführt wird, die Anerkennung und Bejahung Gottes als Herrn allen Lebens, des eigenen und fremden, das in die Hand des Menschen gegeben ist, mitvollzogen. Daraus ist dieser Brauch geflossen, hat feste gesetzliche Form erhalten und steht so als Zeichen und Hinweis, die ständig zum Aufruf werden sollen, auch in der inneren Gesinnung lebendig zu halten, was das äußere Tun bezeugt.

Genauer aufzeigen läßt sich der Zusammenhang von Schlachtung und Opfer aus den Bestimmungen des Pentateuchs. In der Zeit des Wüstenzuges, da das Volk Israel auf relativ beschränktem Raum zusammenlebte, um das Zentralheiligtum des Bundeszeltes, hatte es keine Schwierigkeiten, das Ritualgesetz über Schlachtung in voller Strenge zu befolgen, wie Lev 17, 3—9 gebot: jedes Tier, das zur Schlachtung bestimmt ist, muß man an den Eingang des Offenbarungszeltes bringen, um es dort durch den Priester als Erfüllungsopfer für den Herrn schlachten zu lassen. „Sie sollen also hinfort ihre Schlachttiere nicht mehr den bösen Geistern schlachten, deren Götzendienst sie jetzt treiben" (Lev 17, 7). Die Schlachtung der Tiere hatte also kultische Bedeutung. Ihr kultischer Charakter soll für die Zukunft — mit dem Beginn der Gesetzgebung nach dem Bundesschluß — von allem Götzendienst gereinigt und einzig auf Jahve, den Bundesgott hingeordnet werden. Auf das Verbot des Blutgenusses (Lev 17, 10—12) — das Blut mußte bei der Schlachtung am Altare ausgegossen werden — folgen die Anweisungen für die Behandlung des Blutes der Tiere, die auf der Jagd erlegt werden. Ihr Blut konnte natürlich nicht am Altar vor dem Heiligtum vergossen werden; man soll es an Ort und Stelle, da sie erlegt wurden, ausfließen lassen und mit Erde bedecken (v. 13—14).

Die Regel in dieser frühen Zeit ist also: Jede Schlachtung muß am heiligen Zelt vollzogen werden und hat eindeutig Opfercharakter durch das Ausgießen des Blutes am Altar und die Verbrennung der Fettstücke. Ausnahme davon sind

[22] Rüsche 336. Zur Entwicklung von *nefeš* aus der ursprünglichen Bedeutung ‚Gurgel, Kehle' zu ‚Atem' und ‚Lebenshauch' und der dann erfolgten Wandlung durch Übertragung auf die Bezeichnung des Blutes zu ‚Lebensblut' oder ‚Lebenssaft', während hebr. *dam* auf die Bedeutung des ‚Körpersaftes' (= Blut) eingeengt wird, s. Rüsche 337f.

[23] H. Strack-P. Billerbeck, Kommentar z. NT aus Talmud und Midrasch II, München 1924, 703, zu Apg 10, 13; auch B. Jacob, Beiträge zu einer Einl. in die Pss: ZAW 17 (1897) 48f, bes. 51: schon bei Is 66, 3 wird die kultisch korrekte und sorgsame Tötung (*šaḥaṭ, zebaḥ*) gegenübergestellt dem ‚Umbringen' der Tiere im Greuelkult, der Gott mißfällt.

die Jagdtiere (die schon an und für sich nicht als Opfermaterie geeignet sind), u. zw. aus der Notwendigkeit der Situation auf der Jagd heraus.

Eine Änderung und Neuregelung dieser Gesetzgebung mußte getroffen werden für die Zeit nach der Besetzung Kanaans, da das Volk z. T. in weitverstreuten Siedlungen wohnte, fernab vom Zentralheiligtum. Die Einheit der Kultstätte, an der allein es erlaubt ist, Opfer darzubringen, wird sehr stark betont wegen der großen Gefahr des Abfalles zu den umliegenden heidnischen Kulten der altansässigen Bewohner Kanaans (Dt 12, 1—14). Aus praktischen Gründen, wegen der weiten Zerstreuung des Volkes in seinen neuen Wohnsitzen, mußte aber die strenge rituelle Vorschrift gelockert werden, die Schlachtung für Nahrungszwecke nur am Zentralheiligtum erlaubte. „Doch darfst du in all deinen Wohnorten ganz nach Herzenslust schlachten und Fleisch essen, je nachdem der Herr, dein Gott, dich gesegnet hat" (Dt 12, 15f). Der Reine und Unreine darf von diesem Schlachtfleisch essen, ganz wie von der Jagdbeute, d. h. alle kultischen Vorschriften über Reinheit der Teilnehmer am Mahl fallen weg. Nur das Blut ist auf der Erde auszuschütten wie Wasser[24].

Ein zweiter, nicht minder bedeutsamer Grund zu dieser Abschaffung alles Rituellen in der Schlachtung, so daß nichts mehr äußerlich an den Opferkult erinnerte, war sicherlich die große Gefahr, daß die vom Heiligtum weit entfernten Bewohner nur allzuleicht versucht waren, zur Schlachtung ihre ‚Privatkultstätten' zu errichten. Um das zu verhindern, wurde das ‚Ausgießen des Blutes auf die Erde' gefordert; ebenso fällt das Verbrennen der Fettstücke als besondere Weihegabe an Gott weg. An sich ist diese Notwendigkeit schon in der Einschärfung der zentralen Opferstätte begründet. Doch da Dt 12, 15 ganz ohne Einschränkung die Schlachterlaubnis erteilt (im Gegensatz zu v. 21, wo ausdrücklich die Begründung gegeben wird: „wenn die Stätte, die der Herr, dein Gott, erwählen wird, weit von dir entfernt ist"), kann die weite Entfernung nicht der einzige Grund der Änderung der Vorschrift sein. In der Gefahr, daß die Hausschlachtung — nach früherer Gewohnheit kultisch am Bundeszelt vollzogen — jetzt zum ‚Privatkult' verführen könnte, liegt ein weiterer, ebenso einsichtiger und dringlicher Grund der Änderung des Gesetzes für das Schlachtritual.

Auf Grund dieses Befundes über die Regelung von Opfer und Schlachtung im mosaischen Gesetz können wir einerseits in der praktischen Ordnung Unterschiede feststellen, die eine stufenweise Steigerung ausdrücken, anderseits die innere ideelle Zusammengehörigkeit aufzeigen, die sich auf den Grundgedanken aller Opfer zurückführen läßt. Die Gesetzespraxis zeigt folgende Stufen der Opferschlachtung:

1. Gewöhnliche Schlachtung: a) In der älteren Zeit, vor der Seßhaftigkeit des Volkes, nur am Eingang des Bundeszeltes erlaubt, um götzendienerischen Schlachtkult zu verhindern. Die Schlachtung hat unverkennbar den Charakter eines Opfers, u. zw. des Erfüllungsopfers mit Ausgießen des Blutes am Altar durch den Priester und Verbrennen der Fettstücke auf dem Altar. — b) Nach der Landnahme Änderung dieser Praxis, z. T. aus dem praktischen Grund der weiten Entfernung vom Heiligtum, z. T. aber auch aus religiösen Gründen, um ‚Privatkulte' nicht aufkommen zu lassen. Das ‚Blutverbot' soll aber den eigentlichen Sinn der Schlachtung in Erinnerung bringen und halten: sie steht ‚unter Gottes Ordnung', der Kern des Opfergedankens muß darin lebendig bleiben, auch wenn vom strengen Ritus des Opfers nicht mehr viel besteht. Demnach

[24] Vom ‚Bedecken des Blutes mit Erde' ist in der Vorschrift des Dt nicht mehr die Rede. Sie dürfte in Lev auf uralte Vorstellungen dämonisch-rächender Kraft vergossenen Blutes zurückgehen. Das ‚Ausschütten auf der Erde wie Wasser' kommt in der Wirkung auf dasselbe hinaus; vgl. Rüsche 345—49.

erscheinen äußerlich Schlachtung und Jagd auf derselben Stufe. Auch für das Essen des Geschlachteten gilt kein ‚Reinheitsgebot' mehr[25].

2. Die sog. Erfüllungsopfer (fälschlich „Friedopfer"), als Dank-, Gelübde-, oder Bittopfer, sind die nächste Stufe. Sie entsprechen rituell im wesentlichen der ‚Schlachtung zur Zeit des Wüstenzuges' (Lev 17, 5; Gesetzesbestimmungen über das Erfüllungsopfer vgl. Lev 3; 7, 11—36; 19, 5—8; u. a.). Die Schlachtung ist hier der Intention nach Opfer im eigentlichen Sinn. Das Ausgießen des Blutes am Altar, die Verbrennung der Fettstücke, der Anteil für den Priester und das Opfermahl des Opfernden an heiliger Stätte bestimmen den strengen Opfercharakter.

3. Sühnopfer — erst seit Moses im feierlichen Kult als solches bezeugt — bedeutet eine weitere Steigerung in Richtung des rituellen Opfercharakters. Der Opfernde selbst erhält gar keinen materiellen Anteil mehr am Opfer; das Blut wurde am Altar, im Heiligen oder im Allerheiligsten ausgesprengt, je nach Zahl und Rang derer, für die das Opfer dargebracht wurde (Sündopfer). Die Fettstücke wurden für Gott verbrannt, das übrige Fleisch durfte beim Schuldopfer und beim privaten Sündopfer nur an heiliger Stätte und nur von den Priestern gegessen werden; beim feierlichen Sündopfer für das Volk oder den Hohenpriester mußte es außerhalb des Lagers oder der Stadtmauer verbrannt werden. (Gesetzliche Vorschriften für Sündopfer: Lev 4; 6, 25—30; 11; für Schuldopfer: Lev 5, 14f; 7, 1—7.)

4. Das Brandopfer stellt den höchsten Grad des Opfers im mosaischen Kult dar (*'olah* = *ascensio, holocaustum*, Ganzopfer). Es wurde ausschließlich verbrannt zum Zeichen der Vollhingabe an Gott. Nur männliche Tiere wurden dafür verwendet und jeden Morgen und Abend mußte das offizielle Brandopfer auf dem Altar des Heiligtums dargebracht werden als Zeichen der restlosen Verehrung und Anbetung des Bundesgottes. Das Blut dieser Opfer wurde am Fuß des Altares vergossen (Lev 1; 6, 9—13).

All diesen verschiedenen Opferarten gemeinsam — vom Charakter als Dank-, Bitt-, Sühneopfer abgesehen — ist der ‚Blutritus', d. h. das Blut ist zu besonderer Verwendung für Gott reserviert; es darf nicht genossen werden, sondern ist beim Schlachten zu vergießen. Darin liegt in der Schlachtung wie bei allen Opfern die Anerkennung Gottes als des höchsten Herrn und Spenders allen Lebens, von dem der Mensch Tag für Tag abhängt. Opfer und Schlachtung stehen auf einer Sinnebene, nur daß dieser Sinn im Opfer viel ausgeprägter in Erscheinung tritt, da der Zweck des Opfers einzig auf diese Anerkennung und Huldigung Gottes hinzielt, während die Schlachtung vor allem dem praktischen Zweck der Lebenserhaltung und Ernährung dient. In beiden aber, Schlachtung und Opfer, soll sich der Mensch bewußt werden, daß er in allem von Gottes schenkender Vatergüte abhängig ist, und in beiden soll das Ritual dieses Bewußtsein wachhalten[26].

---

[25] Ob rituelle Opfer, die außerhalb des Zentralheiligtums und rein privat dargebracht wurden, im AT mit Sicherheit nachzuweisen sind, ist umstritten. Häufig handelte es sich um Opfer, die von Laien auf ausdrückliche Weisung Gottes oder auf Grund einer bestimmten prophetischen Sendung unter außerordentlichen Umständen dargebracht wurden, oder es läßt sich nicht mit Sicherheit zeigen, daß sie ohne priesterliche Vermittlung stattfanden, also rein privat von Laien waren. E. Kalt, Bibl. Reallexikon² II, Paderborn 1939, 268f.

[26] Interessante Parallelen über die Zusammenhänge zwischen Schlachten und Opfern bietet die griechische Kulturwelt. Vgl. dazu P. Stengel, Kultusaltertümer 105f. Daß beim berufsmäßigen Schlachten vom Metzger die feierlichen und zeitraubenden Zeremonien des eigentlichen Opfers ausgeführt wurden, läßt sich nicht nachweisen, wohl aber annehmen, daß jedes Schlachttier auch als Opfertier angesehen und behandelt wurde (Stengel 105, mit näheren Quellenbelegen dort in den Anm. Nach H. Lietzmann, Hdb. zum NT³ 9,

3. Tischgebet im AT und im Judentum

Weist der enge Zusammenhang der Schlachtung mit dem eigentlichen Opfer darauf hin, daß im Akt der Schlachtung — trotz der frühen Profanierung der Handlung, die ihn aus der Reihe der rituellen Opfer herausnahm — doch der Grundgedanke des Opfers erhalten blieb, so wird dies von ganz anderer Seite bestätigt: durch die Tatsache nämlich, daß die tägliche Nahrung überhaupt — wie sie ja durch die Schlachtung auch z. T. erworben und bereitet wird — in dieser selben inneren Haltung und Gesinnung empfangen und aufgenommen wird: dankbarer Lobpreis Gottes des Herrn des Lebens. Diese Ähnlichkeit und Einheit des zugrundeliegenden Gedankens bei der Entgegennahme der Nahrung, sei es in der Schlachtung, sei es bei anderen Speisen, bestärkt die Ansicht, daß das Schlachten nicht eine rein profane Angelegenheit war, sondern tatsächlich so zu verstehen ist, wie die bisher aufgezeigten Indizien ergeben haben.

Schon die Tatsache allein, daß für Speiseopfer, die nicht allein als Begleitopfer der blutigen Opfer im AT vorkommen, sondern auch selbständig als Opfer dargebracht wurden[27], nur lebenswichtige Materialien verwendet wurden, deutet darauf hin, daß diese Opfer Ausdruck der Dankbarkeit des Menschen für die Erhaltung seines irdischen Lebens durch Gottes Gaben sind[28]. Es ist dieselbe Gesinnung, die den Menschen beseelt, der wir auch schon beim Darbringen der Erstlings- und Zehentopfer begegnet sind. Dort war der Inhalt der Opfergesinnung in einem begleitenden Gebet ausgesprochen: Dank für das gute Land und die Früchte des Feldes, die Gott gegeben hat[29]. Läßt sich diese selbe Gesinnung für jede Mahlzeit schon aus der Zeit des AT nachweisen?

Von einem Gebet vor dem Mahl berichtet nur 1 Sam 9, 13, wobei es sich allerdings um eine feierliche Opfermahlzeit handelt, die der Prophet Samuel vor ihrem Beginn segnen soll. Das Gebot der Danksagung nach dem Essen ist ausdrücklich Dt 8, 10 im Gesetz gegeben: „Wenn du dann gegessen hast, und satt geworden bist, so preise den Herrn, deinen Gott, für das schöne Land, das er dir gegeben"[30]. Nähere Bestimmungen über die Form dieser Danksagung nach dem Mahl sind im Gesetz nicht erlassen. Zur Zeit Christi war die Danksagung (*berakah*, *εὐλογία*, *εὐχαριστία*) beim Essen allgemein Brauch, wie das NT von

---

Tübingen 1931, 49: zu 1 Kor 10, 25, wurden wenigstens die Stirnhaare abgeschnitten und verbrannt, eine der vorbereitenden Zeremonien aus dem feierlichen Opferritus). Bei Privatschlachtung im Hause wurden die einfachsten Zeremonien „wohl nie versäumt" (Stengel 105), aber häufig brachte man die Tiere, die zur Schlachtung bestimmt waren, zu einem Heiligtum und ließ sie vom Priester schlachten, der sein Anteil dafür erhielt und einige Stücke für die Gottheit verbrannte; den Rest nahm man mit nach Hause für profane Verwendung (Stengel 106). — Die ganze Problematik dieser Bräuche für die Urchristen begegnet uns in Korinth, wo es anscheinend gar nicht so leicht möglich war, Fleisch auf dem Markt zu erhalten, bei dem man sicher sein konnte, daß es nicht im heidnischen Opferritus geschlachtet war; vgl. 1 Kor 8. 10. Auch die Verwendung des Ausdruckes *ἱερεῖα* = Schlachtvieh deutet auf diesen ursprünglichen Zusammenhang zwischen Opfern und Schlachten hin, wenn auch im Laufe der Zeit die Profanierung so weit ging, daß man sich dessen wohl kaum mehr bewußt war.

[27] Kalt, Bibl. Reallex.[2] II, 730f.

[28] Über Alter und Sinn des Weihrauchopfers als Beigabe zu den übrigen Opfern s. Kalt, Bibl. Reallex.[2] II, 483f.

[29] Daß Opfer von Gebeten begleitet sind, ist im AT nicht selten, sind doch beide unmittelbarster Ausdruck der inneren Gesinnung der Gottesverehrung; s. Gen 12, 8; 20, 25. Ähnlich zu verstehen sind auch die im Gesetz vorgeschriebenen Gebete bei Darbringung der Erstlinge und des Zehnten: Dt 26, 1f. 12f.

[30] Auf diese Stelle beruft sich ausdrücklich die zweite Benediktion der Danksagung nach Tisch, die uns aus der Zeit um Christus erhalten ist; s. Strack-Billerbeck IV, 631.

Christus und den Aposteln bezeugt (Mt 14, 19 par; 15, 36; 26, 26; Mk 14, 22; Lk 22,19; 24,30; Jo 6,11; Apg 27,35; Röm 14,6; 1 Kor 10,30; 11,24; 1 Tim 4,4). Über Einzelheiten der Tischsitten bei den Juden sind wir durch die Überlieferung des Talmud ziemlich gut unterrichtet[31].

Genauestens regeln die Vorschriften der Mischna die Art der Lobpreisung (*berakah*) vor dem Essen. Alle beginnen sie mit „Gepriesen seist du, Herr, unser Gott, König der Welt", und je nach der Art der Speise folgt dann ein bestimmter Spruch; z. B. für Brot: „der Brot aus der Erde hervorgehen läßt", für Wein: „der die Frucht des Weinstocks schafft"[32]. Durch den Lobspruch muß Speise und Trank erst ‚freigemacht', ‚ausgelöst' werden (= *patar*). „Die Rabbanan lehren: ‚Heilig, Lobpreisungen des Herrn' (Lev 19, 24); dies lehrt, daß sie eines Segensspruches vorher und nachher bedürfen. Hieraus folgert R. ʿAqiba, daß es verboten ist, etwas zu genießen, bevor er den Segensspruch gesprochen"[33]. Gaben dieser Welt zu genießen ohne Gebet, gilt als Veruntreuung, da man „vom Heiligengute des Himmels" genießt, denn es heißt: „Dem Herrn gehört die Erde und ihr Inhalt" (Ps 23 [24], 1). Auf die Schwierigkeit aus Ps 115, 16 (113, 24): „Der Himmel ist Himmel des Herrn, die Erde gab er den Menschen", ist die Antwort: ersteres Psalmwort gilt vor dem Segen, letzteres nach dem Segen[34]. Diese Segnungen sind vom einzelnen still für sich zu beten, wenn er etwas zu sich nimmt, wie beim Vortisch eines feierlichen Mahles; beim gemeinsamen Mahl spricht der Gastgeber oder Ranghöchste für alle die Segnung zum Beginn des Mahles über das Brot, alle antworten Amen, und dann teilt er allen vom Brot aus. Damit war das Mahl eröffnet[35]. Der Sinn dieser Segensformeln vor dem Essen zur Freimachung der Speisen ist eindeutig auf den Lobpreis Gottes als Geber aller Gaben hingeordnet, wodurch das gemeinsame Mahl oder auch die Nahrungsaufnahme des einzelnen in diese Ausrichtung auf Gott genommen wird.

Mag nun die Ausbildung der Formeln erst in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten geschehen sein, z. T. vielleicht noch später, so ist auch hier wieder der Grundgedanke voll und ganz im AT verwurzelt und aus ihm hervorgegangen. Nicht nur das Bewußtsein, daß Gott als Schöpfer und Erhalter aller Dinge in seiner schenkenden Güte allen Menschen Tag für Tag daran Anteil gibt zum Unterhalt des Lebens, ist Geist des AT[36]. Auch die besondere Form der ‚Lob-

[31] Wenn auch die schriftliche Fixierung der Mischna erst im 2. Jh. n. Chr. erfolgte und die der Gemara noch später, so bieten sie doch z. T. viel älteres Überlieferungsgut, das sich aus der Erklärung des Gesetzes und der anderen Schriften des AT mündlich fortgepflanzt hat. Trotz der allmählichen Erstarrung in strenger Formulierung und kasuistischen Streitigkeiten und Spitzfindigkeiten, ist hinter dem ‚Buchstaben' noch der ‚Geist' des AT zu erspüren.

[32] Über die Lobpreisungen und Segnungen handelt der Mischnatraktat Berakot. Vgl. Strack-Billerbeck IV, 616f. Von den Segnungen im jüdischen Kultus und Privatgebet ganz allgemein sagt Beyer (Art. εὐλογέω: ThW II, 757) über die Durchbildung, die der Begriff *berakah* durch die Rabbinen erfahren hat: „Der Segen wird nun nach ganz bestimmten Regeln vollzogen, welche sich ihrem Grundbestande nach lange vor der Zeit Jesu herausgebildet haben".

[33] Siehe L. Goldschmidt, Der Babylonische Talmud I, Berlin 1929, 157 (Gemara zu Berakot VI, 1).

[34] Goldschmidt 159.

[35] Strack-Billerbeck IV, 621. — Im heute üblichen Ritus des feierlichen Mahles bei den Juden hebt der Hausvater zum Brotsegen am Beginn des Mahles „eines der Brote in die Höhe, macht mit dem einen Brot ein Zeichen über das andere, legt beide Hände über beide Brote, spricht den Segen, bricht und teilt aus"; E. von der Goltz, Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristl. und in der griechischen Kirche (TU 29, NF 14, 2b; 1905), S. 7. In der talmudischen Überlieferung ist uns von einem so ausführlichen Ritus am Beginn des Mahles nichts berichtet.

[36] Es sei unter vielem nur auf Ps 103/4 hingewiesen.

preisung Gottes' (*berek*) als Ausdruck dafür, „daß der israelitische Mensch sein ganzes Leben in der Hand des Schöpfers weiß", gehört im Alten Bund zum Bestand des Kultus und zum Wesentlichen des religiösen Lebens schon vor dem Exil[37]. Damit wird das an sich ganz profane Geschehen des Essens — wenn auch nicht zu einem Kultmahl wie in der Opfermahlzeit, so doch dem Bereich des Kultischen genähert — in die übergreifende Gesamtheit des in Gottes-Dienst-Stehens einbezogen, die das Leben des Israeliten gestalten soll. Das bezeugen die Segnungen vor dem Essen, die diese Gesinnung lebendig und wach erhalten helfen sollen.

Noch ausgeprägter und vielleicht in noch ältere Zeit hinaufreichend ist das Zeremoniell der Danksagung nach der Mahlzeit. Wenn drei zusammen gegessen haben, sind sie verpflichtet, die Danksagung gemeinsam zu sprechen, wozu einer aufzufordern hat mit einer festgelegten Formel[38]. In der zweiten der vier Benediktionen wird ausdrücklich diese Verpflichtung auf Gottes Gebot in der Schrift zurückgeführt (Dt 8, 10). Von besonderer Bedeutung ist beim Schlußdankgebet des feierlichen Mahles die begleitende Zeremonie des ‚Bechers des Segens'. Der Gastgeber oder wer von ihm beauftragt ist, nimmt, wenn das Mahl beendet, einen Becher Wein, der nach genauen Anweisungen bereitet wurde, hebt ihn eine Handbreit vom Rand des Tisches zur Höhe und spricht das Dankgebet. Aller Augen sollen sich auf den Becher richten[39]. Auch hier tritt wieder die Symbolik des Opfers zutage, die zum Abschluß des Mahles die Aufmerksamkeit der Teilnehmer zur Gesinnung der Dankbarkeit aufruft und ihren Sinn nach oben, zu Gott lenken will, dem der Dank für Speise und Trank gebührt[40].

Diese späteren jüdischen Gebräuche, die in ihrem Kerngehalt sicher auf älteste Überlieferung zurückgehen und ganz aus dem atl. Geist erwachsen sind, zeigen in aller Deutlichkeit, wie das ganze Leben des Menschen im AT von der Idee des Dienstes an Gott durchwirkt war, von der gleichen Idee der dankbaren Hingabe an Gott, die ihre Höchstausprägung im kultischen Opferdienst gefunden hat.

Noch zwei Beispiele aus der rabbinischen Überlieferung können ergänzend zeigen, wie sehr diese Gedankengänge zur Zeit Christi schon vertraut waren.

Aus Ex 16, 4, dem Gebot Gottes auf dem Wüstenzug, jeweils nur den Bedarf eines Tages an Manna zu sammeln, folgern die ältesten Ausleger: „denn der, welcher den Tag schuf, schuf auch seinen Unterhalt"[40]. Dazu bringt nun R. Schimeon b. Joch. (um 150) ein Gleichnis zur Erklärung: Ein Königssohn, dem

[37] Siehe Beyer, Art. *εὐλογέω*: ThW II, 756, 3–27.

[38] Siehe Berakot VII; vgl. Strack-Billerbeck IV, 627–34.

[39] Siehe Strack-Billerbeck IV, 628. – Genau dieselbe Vorstellung liegt Ps 115, 4 (116, 13) zugrunde, wo der aus schwerer Not Errettete zum Dank betet: „Des Heiles Dankbecher will ich erheben". Nicht ‚ergreifen', wie häufig übersetzt wird nach Vulg. *accipiam*, da es im Hebräischen *'eśa'* (von *naśa'* = erheben) heißt; derselbe Ausdruck steht auch für das Erheben der Hände zum Gebet (Ps 27/8, 2), zur Anbetung Gottes (Ps 62/3, 5), vom Segnen (Sir 50, 20); ass. *našu ḳata* = die Hände erheben = beten; *niš ḳati* = Gebet; s. Gesenius-Buhl[16], s. v. S. 523. — Vgl. J. A. Jungmann, Accepit panem: ZkTh 67 (1943) 164f.

[40] Vgl. besonders die 1. und 2. Benediktion des Dankgebetes, die zum ältesten Bestand gehören; Strack-Billerbeck IV, 631. Daß der Hausherr oder Gastgeber am Beginn des feierlichen Gemeinschaftsmahles für alle über das Brot den Segen spricht und es dann allen austeilt, ebenso daß er zum Schlußsegen auffordert und ihn im Namen aller spricht und dabei den Segensbecher darbringt, gibt dem ganzen Mahl einen eigenartigen Gemeinschaftscharakter. Dabei erscheint er als der Vertreter Gottes, als brotspendender Gastgeber und zugleich als der, durch den der Dank aller an Gott gegeben wird. Darin liegen Hinweise auf die Eigenart des Mahles, das auch dadurch wieder in die Nähe einer kultischen Handlung gerückt wird.

sein Vater erst alljährlich einmal die Menge der Nahrungsmittel für seinen Lebensunterhalt festsetzte, erschien entsprechend auch nur einmal im Jahr vor seinem Vater, um ihm zu danken. Da setzte ihm der Vater eines Tages die Ration nur für den jeweiligen Tag fest und der Sohn erschien täglich vor ihm. So auch Gott, da ergab sich, daß alle ihr Herz auf den Vater im Himmel richteten[41].

Besondere Bedeutung hatten Essen und Trinken und schönes Gewand für den Sabbat, an dem durch die Festfreude, die darin zum Ausdruck kam, die Dankbarkeit gegen Gott erhöht werden sollte. Pes. 58f: „R. Jehoschua (um 90) hat gesagt: Die Freude an einem Festtag ist gleichfalls ein Gebot"[42]. Midr. HL 5, 16: „Es heißt (Ez 20, 20): ‚Und meine Sabbate heiligt!' Womit sollst du ihn heiligen? Heilige ihn mit Essen und Trinken und reinem Gewand; denn es heißt daselbst: ‚Daß sie zum Zeichen seien zwischen mir und euch, daß man erkenne, daß ich, Jahve, euer Gott bin'. Ich Jahve bin zuverlässig, daß ich euch guten Lohn zahle"[42]. Daß damit aber nicht die rein materiellen Freuden allein gemeint sind, erklärt Dt Rabba 3 (199[b]): „Wenn du den Sabbat eine Lust nennst usw. Was steht hinterher geschrieben? ‚Dann sollst du deine Lust finden an Jahve und er wird dir die Wünsche deines Herzens gewähren' (Is 58, 14 mit Ps 36, 7, 4)[42]. Tag der dankbaren Erinnerung und Freude an Jahve soll der Sabbat sein, das lehrt R. Schammai der Alte (um 30 v. Chr.) durch seine Praxis (Beça 16[a] Bar): „Sein Leben lang hat er zu Ehren des Sabbats gegessen; fand er ein schönes Stück Vieh, so sagte er: Dies für den Sabbat! Fand er ein schöneres, so stellte er das zweite für den Sabbat zurück und verzehrte das erste. Aber Hillel der Alte (um 20 v. Chr.) Zeitgenosse von R. Schammai, hatte eine andere Regel, weil all sein Tun um Gottes willen geschah; denn er sagte: ‚Gepriesen sei Jahve Tag für Tag!'" (Ps 68, 20)[42].

Genau festgelegte Segens- und Dankformeln für das Tischgebet und ein Schlachtritual, das bis ins kleinste geregelt ist, konnten wir in den Entwicklungslinien auf ihren Zusammenhang mit dem AT verfolgen, aus dessen religiöser Lebendigkeit sie erwachsen sind. Beide entspringen dem Gedanken des Opfers, der im AT eine beherrschende Stellung einnimmt, und sind Auswirkungen dieses Gedankens zur Gestaltung des tagtäglichen Lebens. Was aber in der Schlachtung im Laufe der Zeit mehr und mehr zurückgetreten war und die Spuren seiner Herkunft fast verloren hatte, ist in den Gebeten zu den Mahlzeiten immer deutlicher ausgesprochen worden. Das gibt uns das Recht, darauf zu schließen, daß in der gesetzlichen Schlachtung die ursprünglich religiöse Anschauung auch später noch den Untergrund bildete, aus dem diese Ordnung abgeleitet wurde. Denn es sind dieselben religiösen Grundgedanken, deren Einfluß in der Ausbildung der Tischgebete für das Alltagsleben der Israeliten gezeigt werden konnte.

In der Stimme von oben, die dem heiligen Petrus den Auftrag gibt: „*θῦσον καὶ φάγε*", verstand er also zwar zunächst das Gebot, von den Tieren zu schlachten, aber nach unserer Untersuchung doch so, daß dabei der ganze Hintergrund aus der Welt des AT lebendig wird und in *θῦσον* der Sinn des Opferns mitschwingt.

[41] Mekilta 55[b]; s. Strack-Billerbeck I, 420f.
[42] Strack-Billerbeck I, 611f.

DIE DIPLOMATISCHEN BEZIEHUNGEN ZWISCHEN ENGLAND UND DEM HEILIGEN STUHL IM 19. JAHRHUNDERT

Von Dr. Norbert Miko, Linz a. D.

Die Ernennung des Amerikaners O'Hara an Stelle eines britischen Staatsangehörigen zum Apostolischen Delegaten für Großbritannien im Jahre 1954 gab Vermutungen Nahrung, daß dieser Wechsel eine vorbereitende Maßnahme des Hl. Stuhles sei, seinen Vertreter in Großbritannien in den Rang eines Internuntius erheben zu können. Ob an diesen Gerüchten tatsächlich etwas Wahres ist, kann nicht überprüft werden. Tatsache ist, daß gegenwärtig Großbritannien beim Hl. Stuhl durch einen Außerordentlichen Gesandten und Bevollmächtigten Minister vertreten ist[1]. Hingegen hat der Hl. Stuhl keinen Vertreter diplomatischen Ranges bei der britischen Regierung. Allerdings erscheint der Apostolische Delegat in der Liste der diplomatischen und konsularischen Vertretungen auf, aber ohne jede Angabe über die Überreichung des Beglaubigungsschreibens oder des Exequatur der Königin[2].

Dieser zwar nicht einzige Fall von ungleichmäßigen diplomatischen Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und einem Staat[3] lenkt die Aufmerksamkeit auf die wechselvolle Geschichte des Verhältnisses zwischen England und dem Vatikan im 19. Jahrhundert.

Die vorliegende Studie beschränkt sich darauf, den Beziehungen zwischen England und dem Hl. Stuhl im 19. Jahrhundert nachzugehen, d. h., es ist nicht beabsichtigt, hinter die napoleonische Zeit zurück, noch, über die Schwelle des 20. Jahrhunderts heraufzugehen. Auch wird darauf verzichtet, eine Geschichte der katholischen Kirche in England des 19. Jahrhunderts zu geben. Die Arbeit stützt sich ausschließlich auf Akten des Foreign Office, die dem Verfasser vom Public Record Office in London liebenswürdigerweise zum Studium freigegeben worden sind.

I) Die englisch-vatikanischen Beziehungen unter dem Pontifikate Pius' VII. (1800 bis 1823)

Seit Elisabeth I. hat es mit Ausnahme der Bestellung von Lord Castelmaine zum Botschafter in Rom durch Jakob II. und eines Nuntius in London durch Papst Innozens XI. im Jahre 1687 keine Verbindung mehr zwischen England und dem Hl. Stuhl gegeben. Es blieb der französischen Revolution und den napoleonischen Kriegen vorbehalten, hier eine Änderung der Dinge herbeizuführen. Im Gefolge der Revolution sind zahlreiche katholische Priester, die den Eid auf die neue französische Verfassung verweigert hatten, nach England gegangen und England hat sie als von der Revolution Verfolgte aufgenommen.

[1] Die Einteilung, Rangordnung und Rechtsstellung des diplomatischen Personals wurde durch das Wiener Reglement von 1815 getroffen. Legaten (außerordentliche Gesandte) und Nuntien (ordentliche residierende Gesandte) haben Botschafterrang, während Internuntien in die zweite Klasse der Diplomaten gehören, nämlich zu den „envoyés, ministres ou autres accrédités occupés des souverains". Dazu David Johnson, „The Representation of the Holy See. The Statuts of Papal Envoys", in „The Tablet", Vol. 203, Nr. 5952 vom 19. Juni 1954, und Nr. 5953 vom 26. Juni 1954.

[2] D. Johnson, „The Tablet", Vol. 203, Nr. 5952, S. 585.

[3] So hat der Hl. Stuhl diplomatische Vertreter in der Schweiz und in Luxemburg, während diese Staaten nicht bei ihm vertreten sind; umgekehrt haben Großbritannien, Finnland, San Marino, Monaco, der Souveräne Malteserorden diplomatische Vertreter beim Hl. Stuhl, während dieser bei ihnen ohne Vertretung ist.

Seit mehr als 100 Jahren konnten sich katholische Priester nun wieder öffentlich in England zeigen.

Im Jahre 1793 sandte Pius VI. Msgre. Charles Erskine, den späteren Kardinal, nach England. Der offizielle Grund dieser Reise war ein Besuch bei englischen und schottischen Verwandten des Kirchenfürsten, in Wirklichkeit aber war er gekommen, um König Georg III. den Dank des Papstes auszusprechen für die teilweise Erleichterung der Ausnahmsgesetze gegen Katholiken, und um über die Befreiung der italienischen Staaten von den Gefahren, denen sie damals ausgesetzt waren, mit England in Verbindung zu treten. Erskine blieb einige Jahre in London und nahm eine Stellung ein wie Sir John Hippersley in Rom[4]. Die Entwicklung der katholischen Kirche in England im 19. Jahrhundert ist wesentlich von dieser Tatsache beeinflußt worden.

Die Annäherung zwischen England und dem Hl. Stuhl wurde dann weiter gefördert durch die unbeugsame Haltung Pius' VII. gegenüber Napoleon. Die Gefangennahme des Papstes war ein Zeichen der Verhältnisse, die durch den Korsen geschaffen worden waren. England war der konsequenteste und unbeugsamste weltliche Gegner Napoleons. Was lag näher, als daß die Achtung, die Pius VII. durch sein Verhalten gegen den französischen Kaiser allenthalben in Europa, besonders aber in England, errungen hatte, den Boden bereitete für die Wiederaufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen England und dem Hl. Stuhl?

Das geschah allerdings nicht offiziell und nicht regelmäßig. Begünstigt wurde diese Annäherung durch die äußerst kluge Politik Kardinal Consalvis und durch die entgegenkommende Haltung des britischen Ministers Lord Castlereagh.

Kaum war Napoleon gestürzt und die provisorische französische Regierung gebildet, reiste der Papst nach Rom zurück. Noch auf der Reise wandte er sich an den Prinzregenten Georg von England um Hilfe vor allem gegen Murat und um Rückerstattung der von Frankreich geraubten päpstlichen Besitzungen[5]. In der gleichen Angelegenheit schrieb Consalvi an Castlereagh[6]. Obwohl die britische Regierung auf diese Briefe selbst keine Antwort gegeben hat, kam doch auch von England dann und wann ein schwacher Ruf, der als leiser Wunsch gedeutet werden kann, irgendwie im Gespräch zu bleiben. Am Anfang war es die Neuordnung Europas auf dem Wiener Kongreß, die einen Kontakt beider Mächte herstellte. Auch Fragen kultureller und allgemein menschlicher Natur suchte man damals zu regeln. So ersuchte Lord Castlereagh am 23. 6. 1814 Kardinal Consalvi, der Papst möge auf die katholischen Mächte wegen der Abschaffung der Sklaverei einwirken. Eine Äußerung Roms zu diesem Punkt ist nicht bekannt[7].

Ein direkter Briefwechsel fand zwischen dem Papst und dem Prinzregenten im Gefolge der Rückgabe der von den Franzosen geraubten Kunstschätze an den Papst statt. Auf Grund des Pariser Abkommens vom September 1815 wurden zahlreiche Kunstwerke an den Papst zurückgegeben. Den Rücktransport besorgte die englische Regierung auf ihre eigenen Kosten. Papst und Kardinal-Staatssekretär bedankten sich und das erste Mal seit 1688 schrieb auch ein englischer Regent an den Papst. Es fand in diesem Zusammenhang

---

[4] Foreign Office (F. O.) 45/661, Italy-Relations with the Vatican. Nr. 163. Bericht des Botschafters Kennedy an Salisbury vom 1. VI. 1887; F. O. 45/661. Nr. 65: Memorandum respecting the Relations of Great Britain with the See of Rome. Privat and confidential. Foreign Office, July 16, 1846, L. Hertsled.

[5] From the Pope, Bologna, April 1, 1814 (Appendix Nr. 1); Memorandum des Earl of Liverpool (App. Nr. 2); Cosenza, May 3, 1814 (App. Nr. 3); Foligno, May 20 (App. Nr. 4 u. Nr. 5).

[6] From Card. Consalvi, London, June 23, 1814 (App. Nr. 6).

[7] To Card. Consalvi, F. O., July 9, 1814 (App. Nr. 7).

ein reger Notenwechsel statt, sogar Schnupftabakdosen wurden zwischen den beiden Souveränen ausgetauscht[8].

Wurden gar keine Versuche unternommen, über die Angelegenheiten der Courtoisie hinaus in eine engere sachliche Verbindung zu kommen?

Sofort nach dem Abzug der französischen Truppen aus Rom erschien ein englischer Vizekonsul, Mr. Denis. Allerdings mit dem strikten Auftrag, sich nur um den Schutz britischer Handelsinteressen zu kümmern und sich ja nicht mit politischen Agenden zu befassen[9]. Anfang 1815 ließ Lord Castlereagh den britischen Unterstaatssekretär im Foreign Office, Mr. Cooke, der sich damals in Italien befand, in Rom anfragen, ob der Hl. Stuhl geneigt wäre, regelrechte diplomatische Beziehungen mit England anzuknüpfen. Kardinal Pacca gab ihm zur Antwort, daß der Hl. Vater dazu mit Freuden bereit wäre und auf jede Bedingung einginge, die zur Erreichung dieses Zieles dienen könnte. Doch ließ England dann den Plan fallen[10]. Als Consalvi im nächsten Jahr auf diese Sache zu sprechen kam, antwortete ihm Lord Castlereagh sehr höflich, daß die englische Regierung an der Pflege eines freundschaftlichen und tiefen Einverständnisses mit dem Hl. Stuhl interessiert sei, daß aber beim gegenwärtigen Stand der Dinge Schwierigkeiten und Hindernisse für die Aufnahme direkter Beziehungen bestünden[11]. Doch scheint die Ernennung von Mr. Parke zum britischen Konsul im Kirchenstaat, die im Jahre 1817 erfolgte, als eine Art Ersatzlösung gedacht gewesen zu sein. Mr. Parke wurde aufgetragen, die Interessen britischer Untertanen kräftig zu fördern, wenn nötig durch Vorstellungen bei der päpstlichen und bei der englischen Regierung[12].

1816 unternahmen die Engländer eine Strafexpedition gegen Algier und befreiten eine Anzahl Christensklaven, darunter auch Angehörige des Kirchenstaates. Diese Aktion, sowie die Frage des Aufenthaltes von Lucien Buonaparte, die Stuart-Dokumente, das Attentat auf den Prinzregenten von England und der Tod der Prinzessin Charlotte waren die Hauptgegenstände des Schriftwechsels von 1816/17[13]. Besonders im Anschluß an die Briefe des Hl. Vaters an den Prinzregenten wegen der beiden letztgenannten Vorfälle entstand ein umfangreicherer schriftlicher Verkehr, den Consalvi dazu benützte, wieder auf die Nützlichkeit einer offiziellen englischen Vertretung in Rom hinzuweisen[14].

[8] Correspondence, Paris, Sept. 1815. State Papers, vol. III., p. 203. From the Pope, Rome, October 26, 1815 (App. Nr. 9 und Nr. 10); To the Pope, Dec. 4, 1815 (App. Nr. 11); From the Pope, Rome, Febr. 19, 1816 (App. Nr. 12); From Card. Consalvi, Rome, August 12, Sept. 11, Oct. 26, 1815; To Card. Consalvi, London, Dec. 4, 1815; To the Pope, London, Dec. 19, 1816 (App. Nr. 15).

[9] To Mr. Denis, May 7, 1814; April 5, July 26, 1815.

[10] From Mr. Cooke, Rome, March 18, 1815 (App. Nr. 8); To Mr. Cooke, June 7, 1815.

[11] From Card. Consalvi, Rome, July 8, Sept. 13, Dec. 4, 1816; To Card. Consalvi, Jan. 23, 1817.

[12] To Consul Parke, Nov. 10, 1816 (App., Inclosure in Nr. 46).

[13] From Mr. Vice-Consul Denis, Rome, August 28, 1816; From the Pope, Rome, Sept. 23, 1816; From the Pope, Rome, March 30, November 26, 1817 (App. 16, 19); To the Pope, May 29, Sept. 6, 1817, Jan. 31, 1818 (App. 17, 18, 20).

[14] From Card. Consalvi, May 30, 1817: „.... Que le St. Père tâchera toujours de son coté de temoigner aux yeux du public, dans toutes les manières les plus solennes, son dévouement à Son Altesse Royal et à la Nation Anglaise; et qu'il ne peut renoncer à l'espoir que l'Angleterre, voyant que la Russie et la Prusse et autres Puissances non-catholiques, ne trouvent point de difficulté d'avoir à Rome leurs Représentants et Ministres Plénipotentiaires, pourra trouver les moyens dans sa bienveillance pour le Gouvernement Romain d'en faire autant; en donnant par là à Sa Sainteté une satisfaction à laquelle elle ne saurait mettre un plus grand prix, celle de posséder un Ministre Anglais dans sa capitale."

Von England aus erfolgte keine Antwort auf diesen Vorschlag, doch kam die britische Regierung dem Hl. Stuhl in zwei wichtigen Fragen entgegen. Der Bischof von Quebec wandte sich an den Papst um Abtrennung der Gebiete Oberkanadas, Neuschottlands und der Prinz-Edwards-Insel von seiner Diözese und um die Erhebung dieser drei Gebiete zu Apostolischen Vikariaten. Die englische Regierung hatte von diesem Wunsche gehört und gab zu verstehen, daß ihr das angenehm sei. Der Prinzregent schlug drei Persönlichkeiten vor, von denen der Papst sofort zwei annahm[15]. Eine andere Frage war die Lage der Katholiken auf den Jonischen Inseln. Lord Castlereagh konnte zwar keine Zusicherungen wegen Abänderung der dortigen Gesetze machen, aber durch Anweisungen an den Hochkommissar Mr. Maitland wurde praktisch viel zu Gunsten der katholischen Kirche erreicht[16]. 1818 konnte der Hl. Stuhl die Entsendung eines katholischen Priesters zu Napoleon nach St. Helena durchsetzen und wurde durch britische Vermittlung ein Friedens- und Freundschaftsvertrag zwischen dem Hl. Stuhl und Tripoli geschlossen[17]. Im nächsten Jahr kam Mr. Maitland wegen verschiedener Angelegenheiten, die Malta und die Jonischen Inseln betrafen, nach Rom. Des Interesses halber sei vermerkt, daß Lord Castlereagh den Hochkommissar auch beauftragte, den Papst zu ersuchen, Sir Thomas Lawrence für ein Porträt zu sitzen, das für den Prinzregenten bestimmt war[18].

Das Jahr 1820 war durch zahlreiche Verhandlungen und Briefe der beiden Regierungen gekennzeichnet. Der Prinzregent bestieg als Georg IV. den englischen Thron. Papst und Kardinal-Staatssekretär gratulierten, der englische König schenkte dem Papst Abgüsse der „Elgin-Marbles"[19]. Der Hl. Stuhl versuchte in diesem Jahr, die englische Regierung für die Erhebung des Bischofs von Quebec zum Erzbischof zu gewinnen, doch lehnte diese mit dem Hinweis ab, daß auch die Staatskirche in Kanada nur einen Bischof an der Spitze hätte und daß ohnehin ein katholischer Bischof in den Staatsrat berufen worden sei. Ein maltesischer Kanonikus trat an das britische Kolonialamt heran, daß die Regierung mit dem Hl. Stuhl wegen einer Änderung in der Rechtspflege von Malta verhandeln möge. Das Foreign Office gab zu verstehen, daß solche Verhandlungen zu allzu großer Intimität mit Rom Tür und Tor öffneten, man brachte allerdings die Angelegenheit Rom in einem vertraulichen Schreiben zur Kenntnis. Anläßlich der Unruhen in Neapel und des Eindringens von Freischärlern in den Kirchenstaat schrieb Consalvi erneut, wie sehr er es bedauere, daß kein britischer Vertreter in Rom sei. Lord Castlereagh antwortete bloß, daß die britische Regierung an der Aufrechterhaltung der von dem Friedenskongreß geschaffenen Verhältnisse in Europa interessiert sei und daß Seine Majestät besondere Achtung und Respekt für Seine Heiligkeit empfinde. Im gleichen Jahr 1820 bestellte der Hl. Vater einen Konsul für Gibraltar, der zwar nicht das Exequatur erhielt wie die übrigen Konsuln, weil die päpstliche Souveränität offiziell von England nicht anerkannt wäre, doch wurde in einem Privatschreiben an den Kardinal-Staatssekretär mitgeteilt, daß die britische

---

[15] To Card. Consalvi, April 30, 1817; From Card. Consalvi, Rome, Oct. 6, 1817.
[16] From Card. Consalvi, June 18, 1817; To Card. Consalvi, August 21, 1817; From Card. Consalvi, October 1817.
[17] From Card. Consalvi, June 4, 1818; To Card. Consalvi, August 31, 1818; Tripoli, Dec. 24, 1818. State Papers, Vol. V., page 1233.
[18] From Card. Consalvi, April 30, May 17, 1819; To Card. Consalvi, August 17, 1819.
[19] From the Pope, March 18, 1820 (App. Nr. 21); To the Pope, April 29, 1820 (App. Nr. 24); From Card. Consalvi, March 18, 1820 (App. Nr. 22); To Card. Consalvi, May 5, 1820 (App. Nr. 25); From the Pope, April 5, 1820 (App. Nr. 23).

Regierung nichts gegen die Ernennung einzuwenden hätte[20]. 1821 und 1822 gab die Anwesenheit österreichischer Truppen im Kirchenstaat Veranlassung zu einigem Gedankenaustausch[21].

Obwohl also Kardinal Consalvi fast jedes Jahr den Austausch offizieller und ständiger Vertreter der beiden Mächte vorgeschlagen hatte, war es doch nie möglich, dieses Ziel zu erreichen. Immerhin war die Lage wesentlich anders als vor 1800! Papst und Regent tauschten wenigstens die üblichen Höflichkeiten aus, wirtschaftliche Fragen wurden durch die Anwesenheit von Konsuln in Ancona und Gibraltar geordnet, drängende seelsorgliche Anliegen der Kirche in Malta, auf den Jonischen Inseln, in Kanada, durch direkten Schriftwechsel geregelt. England kam dem Hl. Stuhl auch auf internationalem Gebiete zu Hilfe — es schien eine Frage der Zeit zu sein, daß die zahlreichen einzelnen Fäden zu einem starken Bande vereint würden, das diplomatische Vertretung geheißen hätte. 1820/1823 aber erfolgten tiefgreifende Änderungen. In England wurde 1820 Prinzregent Georg König. Er war den Katholiken feindselig gesinnt. 1822 starb Lord Castlereagh, der Pius VII. und Kardinal Consalvi äußerst hochgeschätzt hatte. Auf ihn folgte Lord Canning, der Vertrauensmann Georgs IV. 1823 endlich starb Pius VII. und Kardinal Consalvi wurde in der Leitung des Staatssekretariates von Kardinal Somaglia abgelöst.

II. Die Zeit der Unterbrechung der angeknüpften Beziehungen (1823—1832).

Das sichtbarste Zeichen für die Änderung in den Beziehungen zwischen England und dem Hl. Stuhl war das Verhalten der englischen Regierung anläßlich des Ablebens Pius' VII., des einstmaligen Verbündeten Großbritanniens. Canning übersandte die offizielle Mitteilung des Kardinalskollegiums vom Ableben des Papstes, das Schreiben Consalvis an ihn selbst, sowie die Notifikationsschreiben Leos XII. und Kardinal Somaglias dem Gerichtshof der „Attorney and Solicitor-General"[22]. Dieser antwortete, daß auf Grund des Statutes Elisabeths jede Anerkennung der Jurisdiktion oder Autorität des Papstes verboten sei und man sonst den Strafen des „Praemunire" verfalle[23]. Canning übersandte daraufhin die römischen Schreiben und die Antwort des Gerichtshofes an Lord Chancellor Eldon mit dem Bemerken, er nähme das Risiko nicht auf sich, sich die Strafen des Praemunire zuzuziehen. Eldon gab ihm folgende Antwort: „Gemäß dem Wortlaut des Statutes möge die Ansicht des Gerichtshofes richtig sein, jedoch sei es seiner Meinung nach fraglich, ob dieser Formulierung noch ein Effekt zuzuschreiben sei ..."[24] Daraufhin richtete Canning ein Privatschreiben an Consalvi, in dem er ihm die Gründe für sein langes

[20] From Card. Consalvi (Private), Rome, Jan. 6, April 5, May 13, July 13, August 2, 1820; To Card. Consalvi, May 30, 1820; March 16, May 13, August 2, August 26, 1820; From Colonial-Office Febr. 22, August 9, 1820 (App., Inclosure 1 in Nr. 46); To Colonial-Office, August 13, 1820.

[21] From Card. Consalvi, May 10, 11, 1821.

[22] From the Cardinals, Rome, August 21, 1823; From the Cardinals to Mr. Secr. Canning, August 21, 1823 (App. Nr. 26); From Card. Somaglia, Sept. 28, 1823 (App. Nr. 27); From the Pope, Rome, Sept. 28, 1823 (App. Nr. 28); To Attorney and Solicitor General, Oct. 28, 1823 (App. Nr. 31). Die Attorney und Solicitor General waren ein Verfassungsgerichtshof, der besonders auch über die Einhaltung der Ausnahmsgesetze gegen die Katholiken zu wachen hatte. Durch die Judicature Act von 1873 wurde der Titel Attorney abgeschafft.

[23] From Law-Officers, Nov. 5, 1823 (App. Nr. 32). Die Order „Praemunire" wurde eingeführt, um päpstliche Eingriffe in England zu verhindern. Sie geht zurück auf Richard II., der 1392 verbot, päpstliche Bullen oder Vorkehrungen ohne Genehmigung des Königs in England zu verbreiten bzw. durchzuführen.

[24] To Lord Chancellor Eldon, Nov. 20, 1823 (App. Nr. 33).

Schweigen auseinandersetzte, das in gesetzlichen Schwierigkeiten zu suchen sei und nicht den Ausdruck einer verminderten Hochachtung für den verstorbenen Papst wäre. Besonders bedauerte Canning das Scheiden Consalvis von seinem Posten als Kardinal-Staatssekretär. Das wäre auch deswegen bedauerlich, weil er, wäre Consalvi noch Staatssekretär, bestimmt Mittel und Wege gefunden hätte, das Notifikationsschreiben zu beantworten. Kardinal Somaglia jedoch kenne er nicht persönlich, wenn er ihm antworte, so müsse er ihm als dem Staatssekretär antworten und das sei ihm auf Grund der Gesetze verboten. Doch werde er an Somaglia als „Individuum zum Individuum" schreiben. In diesem Schreiben bedankte er sich für die Mitteilung von der Papstwahl Leos XII. und bedauerte, daß er die offiziellen Formen nicht einhalten könnte, daß aber die Gesinnung Seiner Majestät und der britischen Regierung dem Hl. Stuhl gegenüber genau so wohlwollend wären wie 1814[25].

Ganz rissen die Beziehungen aber auch damals nicht ab. 1825 verwandte sich die päpstliche Regierung über Konsul Parke für die Unterstützung des römischen Wissenschaftlers Baffi in Ägypten seitens des dortigen britischen Konsuls, was auch gewährt wurde. Im gleichen Jahr wurde die britische Hilfe gegenüber Handelsschikanen Tripolitaniens angerufen[26].

Der britische Botschafter in Florenz Lord Burghesh hatte, ebenfalls 1825, eine Unterredung mit Kardinal-Staatssekretär Somaglia, bei der die Sprache auf die Lage der katholischen Kirche auf den Jonischen Inseln kam. Lord Burghesh leitete die kirchlichen Beschwerden an das britische Kolonialamt weiter. Dieses an das Außenamt. Canning ließ dem Kolonialamt mitteilen, daß die Antwort von den Lokalbehörden an das Haupt der katholischen Kirche auf den Jonischen Inseln gegeben würde. Zur gleichen Zeit wurde Lord Burghesh zur Kenntnis gebracht, daß Canning nicht bereit sei, vom König für Lord Burghesh den Auftrag zu erwirken, in detaillierte Verhandlungen mit dem Hl. Stuhle einzutreten. Die Gesetze verböten jede Verbindung zwischen der britischen Regierung und der des Papstes. Seine Lordschaft wurde ermächtigt, Kardinal Somaglia in einem Privatbrief ein für alle Mal mitzuteilen, was durch das Kolonialamt für die katholische Kirche auf den Jonischen Inseln getan werden könnte, und was auf Grund der Verfassung der Inseln unmöglich wäre zu tun. Er sollte dem Kardinal einen Auszug aus der Jonischen Verfassung geben und damit jede Verbindung mit dem Vatikan abbrechen. Trotzdem führte Lord Burghesh die Korrespondenz mit dem Hl. Stuhl auch 1826 weiter, wieder über die Jonischen Inseln. Canning brachte die Angelegenheit vor die Law-Officers (Attorney and Solicitor-General), doch ist eine Antwort des Gerichtshofes nicht bekannt[27].

Im Jahre 1826 trat ein Rev. Mr. Voules an Canning mit der Bitte heran, die Errichtung einer protestantischen britischen Kapelle in Rom zu unterstützen. Auch dies lehnte Canning ab mit dem Bemerken, daß Geld für solche Zwecke nur aufgewendet werden dürfte, wo britische Konsuln stationiert wären. Das sei nun in Rom nicht der Fall (der britische Konsul im Kirchenstaat hatte seinen Sitz in Ancona)[28].

---

[25] To Card. Consalvi, Nov. 25, 1823; To Card. Somaglia, Nov. 25, 1823 (App. Nr. 35).

[26] From Consul Parke, Ancona, March 13, Oct. 8, 1825; To Consul Parke, June 21, 1825.

[27] From Lord Burghesh, Florence, April 20, 1825, May 11, 1825; From Lord Bathurst, Private, April 8, 1826; To Lord Burghesh, April 20, 1826; To Colonial Office, April 12, 1826; From Lord Burghesh, Florence, July 20, August 12, 1826.

[28] From Rev. Mr. Voules, August 24, 1826; From Lord Binning, Dec. 13, 1826, Jan. 13, 1827; To Lord Binning, Jan. 13, 1827.

Wir sehen, daß Canning ängstlich bemüht war, jede auch nur denkbare Möglichkeit einer Anknüpfung dauerhafter Beziehungen mit dem Hl. Stuhl auszuschalten, um jene Kreise, die der katholischen Kirche unversöhnlich entgegenstanden, nicht zu verletzten. Er verschanzte sich dabei hinter das Statut Elisabeths I.

Von 1828 an fand in England ein tiefgreifender innerer Umschwung statt. Im August 1827 starb Lord Canning, ihm folgte 1828 als Premier der Herzog von Wellington, als Außenminister der Earl of Aberdeen. 1829 setzte Wellington gegen den Willen Georgs IV. die Aufhebung der Testakte und die Katholikenemanzipation durch. Das Verdienst, das erreicht zu haben, müssen wir neben der Arbeit O'Connells auch der geduldigen aber zielbewußten Tätigkeit der päpstlichen Diplomatie zuschreiben, die den Boden für eine allmähliche Änderung in der Gesinnung Englands bereitet hatte.

Doch war auf diplomatischem Gebiet selbst von einem Umschwung allerdings noch nicht viel zu spüren. Als Leo XII. starb (9. 2. 1829), wurde die Nachricht kirchlicherseits nicht mitgeteilt, sondern nur vom Konsul Parke[29]. Hingegen setzten der neue Papst Pius VIII. und sein Kardinal-Staatssekretär Albani den englischen König und Lord Aberdeen von ihrer Wahl bzw. Ernennung in Kenntnis[30]. Lord Aberdeen nahm die Schreiben nicht an, sondern sandte sie an den hannoveranischen Gesandten in Rom mit der Bitte, sie zurückzustellen, samt einem Schreiben, in dem er erklärte, daß es auf Grund der Gesetze Großbritanniens unmöglich sei, mit dem Papste offiziell in Verbindung zu treten, doch solle das nicht als Mißachtung des Hl. Vaters aufgefaßt werden, der Hl. Stuhl habe oft die Proben guter Dienste von seiten der britischen Regierung erhalten und dieser gute Wille werde auch in Zukunft in allen Dingen da sein, die nicht mit den Gesetzen und der Staatskirche zusammenhingen[31]. Pius VIII. starb schon am 30. 11. 1830, sein Nachfolger Gregor XVI. wurde im Februar 1831 gewählt. Über beide Vorkommnisse berichtet wieder nur Konsul Parke[32]. 1830 war auch das Todesjahr des englischen Königs Georg IV. Auf ihn folgte Wilhelm IV. (bis 1837). Dieser Thronwechsel erscheint bedeutsam für die Anknüpfung diplomatischer Beziehungen.

Die Unruhen, die im Februar 1831 in der Romagna ausbrachen und im März zum Einmarsch österreichischer Truppen führten, brachten die Frage einer diplomatischen Vertretung Englands erneut aufs Tapet. Österreich und Frankreich traten an England heran, zusammen mit ihnen zwischen dem Papst und der revoltierenden Bevölkerung zu vermitteln. Lord Palmerston, der 1830 bis 1841 die englische Außenpolitik leitete, beauftragte am 2. April 1831 den britischen Botschafter in Berlin, Sir Brook Tailor, der vorher als Privatmann in Rom gelebt hatte, dorthin zurückzukehren und die Verbindung mit dem Papste aufzunehmen[33]. Das war die erste, wenn auch inoffizielle Vertretung seit 1688.

Tailors Instruktionen waren: Es gäbe Hindernisse, daß ein offizieller akkreditierter Vertreter nach Rom ginge, um mit dem Papste offen zu verhandeln; Tailors Rückkehr nach Rom möge, wenngleich ohne öffentlichen und offiziellen Charakter, zur Erfüllung dieser delikaten und wichtigen Aufgabe beitragen; er möge sich selbst als vertraulichen Vertreter der britischen Regierung betrachten ohne irgend einen diplomatischen Charakter, und sein Verkehr mit

[29] From Consul Parke, Febr. 13, 1829.
[30] From Card. Albani, Rome, March 31, 1829 (App. Nr. 39); From the Pope, March 31, 1829 (App. Nr. 40).
[31] To Count Munster, April 20, 1829 (App. Nr. 41); From Count Munster, April 21, 1829 (App. Nr. 42).
[32] From Consul Parke, Dec. 3, 1830, Febr. 4, 1831.
[33] To Sir Brook Tailor, April 2, 1831.

Lord Palmerston müsse in der Form von Privatbriefen erfolgen und nicht von offiziellen Depeschen. Sir Brook Tailor wurde mit einem Einführungsschreiben von M. Cappuccini an den Kardinal-Staatssekretär Bernotti versehen. Er wurde ermächtigt, mündlich oder schriftlich mit der römischen Regierung zu verhandeln, wie es ihm notwendig erscheine, besser mündlich, auf alle Fälle aber ohne offizielle Form. Seine zwei Hauptaufgaben wären: Die revoltierende Bevölkerung zum Gehorsam gegenüber dem Papste zurückzubringen und den Papst zu gewissen Zugeständnissen an seine Untertanen zu bewegen.

In einem Geheimschreiben an die Attorney and Sollicitor General fragte Lord Palmerston an, ob dieses Vorgehen gegen die Gesetze verstieße; weiters ob es gegen die Gesetze wäre, wenn England einen akkreditierten Vertreter in Rom hätte, um mit den päpstlichen Ministern in aller Form verkehren zu können[34]. Doch scheint in der Korrespondenz keine Antwort auf, auch nicht auf eine Anfrage, die 14 Tage später von Lord Palmerston an den gleichen Gerichtshof gelangte. Im Juni 1831 wurde Mr. Tailor mitgeteilt, daß seine Aufgabe zur Zufriedenheit der Regierung erfüllt wäre. Großbritannien könnte aus allgemeinen und besonderen Erwägungen heraus an einer geplanten Garantie der fünf europäischen Großmächte für den Papst nicht teilnehmen[35].

Im Februar 1832 brachen im Kirchenstaat erneut Unruhen aus. Diesmal wurde der britische Gesandte in Florenz, Mr. Seymour, nach Rom geschickt, um in der gleichen Weise, wie vorher Mr. Tailor, dem Papste die guten Dienste der englischen Regierung anzubieten, vor allem, um den Papst zu einer entgegenkommenderen Art der Regierung zu bewegen[36]. Doch hatten seine Bemühungen keinen Erfolg, so daß er am 21. August 1832 von Rom abberufen wurde[37]. Die Anwesenheit von Mr. Seymour in Rom wurde von der britischen Regierung dazu benützt, mit der päpstlichen Regierung wegen der Hafengebühren für britische Dampfer ins Gespräch zu kommen, sowie wegen des Handelsmonopols mit Salzfischen, wegen verschiedener Privatpersonen, die Dokumente über in Rom geschlossene Ehen benötigten, und wegen der Zustimmung des Papstes zur eben erfolgten Ernennung des neuen Bischofs von Malta.

Alle diese Fragen legten es Lord Palmerston nahe, sich mit der Bestellung eines ständigen Vertreters Englands in Rom zu beschäftigen. Besonders mögen es die Handelsinteressen gewesen sein; denn Mr. Seymour wurde darauf aufmerksam gemacht, daß einem Handelsvertrag mit dem Kirchenstaate das Statut Königin Elisabeths entgegenstünde, „das in seinen Ausdrücken so umfassend sei, daß es schwer falle, auch nur irgendeinen Vertrag mit dem Papste zu schließen; wenngleich es vielleicht zweifelhaft sein möge, ob dieses Statut auch den Fall von Handelsbeziehungen mit dem Bischof von Rom betreffe, handle es sich hier doch ausschließlich um zeitliche Dinge und um seine Rechte als ein Souverän in seinen eigenen Ländern"[38].

Am 17. August legte Lord Palmerston den Attorney and Solicitor-General die Frage vor, „ob beim gegenwärtigen Stand der Gesetze die Bestellung eines akkreditierten diplomatischen Vertreters beim römischen Hof als Gesandter oder Chargé d'Affaires möglich sei". Gleichzeitig wurde ein Entwurf für ein Beglaubigungsschreiben vorgelegt[39]. Schon nach drei Tagen antwortete der

[34] To Attorney and Solicitor General, April 4, 1831, secret; und April 17, 1831.
[35] To Sir Brook Tailor, June 23, 1831.
[36] To Mr. Seymour, Febr. 20, 1832.
[37] To Mr. Seymour, August 21, 1832.
[38] To Mr. Seymour, May 10, August 7, August 17, August 21, 1832.
[39] To Law Officers, August 17, 1832 (App. Nr. 43). Als Form eines Beglaubigungsschreibens für einen britischen Vertreter beim Hl. Stuhl wurde vorge-

Gerichtshof, er wäre der Überzeugung, der König sei vollkommen im Rechte, einen akkreditierten Vertreter an den römischen Hof zu entsenden[40]. Unverzüglich erging von Lord Palmerston eine private Instruktion an Mr. Aubin, Attaché der britischen Gesandtschaft in Florenz, sich bis auf weiteres in Rom aufzuhalten. (Mr. Aubin hatte Mr. Seymour nach Rom begleitet.) Er sollte Mr. Seymour über alles auf dem Laufenden halten, was für diesen irgendwie von Interesse sein könnte.

Von diesem Zeitpunkt an bestand bis zum Jahre 1874 eine inoffizielle Verbindung zwischen der britischen und der römischen Regierung. Alle Angelegenheiten, die Interessen von Untertanen der beiden Länder berührten, wurden von diesem Vertreter behandelt, immer unter der unmittelbaren Leitung des britischen Gesandten in Florenz. Auch Fragen der großen Politik wurden, wie wir noch sehen werden, trotz der Unvollkommenheit der diplomatischen Stellung des englischen Vertreters zum Nutzen beider Teile geregelt.

Die Frage der Legalität dieser Vertretung wurde noch wiederholt angeschnitten. Schon 1833 legte Lord Palmerston, wahrscheinlich wegen Angriffen von seiten der Anglikaner, die ganze Angelegenheit wieder den Attorney-Solicitor-General vor, die entschieden, daß kein Gesetz dem Vorgehen der Regierung entgegen stünde, daß alles gesetzlich wäre, was nicht ausdrücklich als ungesetzlich bezeichnet sei, daß sicherlich ein akkreditierter Gesandter nach Rom geschickt werden könnte, „aber er müsse achtgeben, daß er nicht Bullen oder Reliquien mit nach Hause bringe, sonst verfalle er den Strafen des Praemunire oder sei des Hochverrates schuldig"[41].

1834 wurde anläßlich der Bestellung eines päpstlichen Konsuls in Malta an die Attorney-Solicitor-General herangetreten, ob eine offizielle Aufnahme eines römischen Konsuls erfolgen dürfte. Der Gerichtshof bejahte dies und arbeitete sogar eine Form für das Exequatur aus, die den Gesetzen entspräche. Ebenso wurde 1834 das Exequatur für den päpstlichen Konsul in Gibraltar erteilt[42]. Damit war ein Zustand erreicht, wie er vom Hl. Stuhl lange Zeit vergeblich angestrebt worden war. Für 40 Jahre hat diese Regelung gehalten. Sie entsprach dem realen Denken sowohl der katholischen Kirche wie der englischen Regierung, daß es nicht so sehr auf die Form, als auf die Auslegung und Anwendung von Gesetzen und Verträgen ankäme.

III. Die diplomatischen Beziehungen zwischen England und dem Hl. Stuhl 1832—1874.

Während der Tätigkeit von Mr. Aubin gab es eine Spannung wegen der Besetzung eines Kanonikates der Kathedralkirche von Malta (Mai/Juni 1837). Von englischer Seite wurde eine ziemlich scharfe Sprache geführt. Mr. Aubin wurde beauftragt, die päpstliche Regierung aufmerksam zu machen, daß die

---

schlagen: „Most Eminent Sir, Having made choice of N. N. to repair to the Court of your Holiness in the character of my ... I have charged him to deliver this letter to your Holiness. From the experience I have already had of his talents and zeal for my service, I feel assured that the choice I have made of ... will be perfectly agreable to your Holiness; and that he will omit nothing to merit your esteem and confidence. I therefore request to your Holiness will give entire credence to all that; ... shall communicate to you on my part; more especially when he shall express to your Holiness the assurances of my personal respect and esteem, and of the wishes which I offer to The Author of all for your continued health and prosperity. Given etc." Adressiert an: „His Holiness Pope Gregory the Sixteenth."

[40] From Law Officers, August 20, 1832 (App. Nr. 44).

[41] From Sir John Campell, April 24, 1833 (App. Nr. 45).

[42] To Law Officers, March 17, 1834 (App. Nr. 46); From Law Officers, March 31, 1834 (App. Nr. 47).

Suprematsakte noch immer in Kraft seien, wenn sie auch augenblicklich ruhten, daß man aber nicht zögern würde sie anzuwenden, wenn es notwendig sein sollte, um den Papst oder eine andere auswärtige Macht daran zu hindern, sich irgendein Recht anzueignen über geistliche oder weltliche Ämter in den Besitzungen der britischen Majestät. Gleichzeitig wurde der britische Gouverneur von Malta, Mr. Abercrombie, an die Strafen erinnert, denen ein britischer Untertan verfiele, wenn er irgendeinem ausländischen Prinzen oder Staate dazu verhülfe, sich irgendeine geistliche oder kirchliche Macht, Jurisdiktion, Oberherrlichkeit, Autorität, Vorrecht und Privileg in Großbritannien oder seinen Kolonien anzumaßen[43]. Im Zusammenhang mit dieser Affäre fragte Lord Palmerston noch einmal bei den Attorney-Solicitor-General an, ob die Akkreditierung eines Vertreters der britischen Krone beim römischen Hof ungesetzlich sei. Wieder wurde geantwortet, es gäbe kein Gesetz, das die Krone daran hinderte[44].

Im Mai 1844 starb Mr. Aubin. Zu seinem Nachfolger wurde am 23. September des gleichen Jahres Mr. Petre bestimmt[45]. Auch ihm wurde als Direktive mitgegeben, daß er auf Grund seiner Stellung in Rom nicht berechtigt sei, sich diplomatischen Charakter beizumessen und daß er deswegen keinen Rang und kein Vorrecht beanspruchen dürfte, außer was ihm auf Grund seiner persönlichen Tüchtigkeit zukäme. Trotzdem glaubte die Regierung Ihrer Majestät, daß er die Stellung einnehmen könnte, die sich Mr. Aubin bei der römischen Regierung errungen hätte, und daß der Hl. Stuhl ihm das gleiche Vertrauen schenken würde wie seinem Vorgänger. Es wurde ihm aufgetragen, nach seiner Ankunft in Rom beim Kardinal-Staatssekretär vorzusprechen und ihm den Charakter seiner Mission zu erklären. Er sollte Sr. Eminenz den ernstesten Wunsch der britischen Regierung ausdrücken, daß die vertraulichen Beziehungen, die zwischen den römischen Stellen und Mr. Aubin bestanden hätten, fortdauern möchten. Mr. Petre wurde ermächtigt, Sr. Eminenz eine Kopie seiner Instruktion zu übergeben, falls dieser es wünschen sollte. Die offizielle Korrespondenz zwischen Mr. Petre und der britischen Regierung sollte wieder über den britischen Gesandten in Florenz gehen.

Bald nach seinem Eintreffen in Rom hatte Mr. Petre wegen Irland zu intervenieren. Im englischen Parlament war ein Gesetz betreffend caritativer Stiftungen und Vermächtnisse in Ausarbeitung. Eine Anzahl irischer Prälaten protestierte gegen das Gesetz. Mr. Petre wurde gebeten, in Rom klar zu machen, daß die britische Regierung die Mitwirkung des irischen Klerus beim Gesetz wünschte und daß eine Einflußnahme Roms auf den irischen Klerus die Sache des religiösen Friedens und einer guten Regierung fördern würde. Einige Monate später, im Dezember 1844, wurde Mr. Petre beauftragt, Sr. Heiligkeit und der römischen Regierung den Dank der britischen Regierung für diese Einflußnahme auszusprechen. Im November 1845 wurde Mr. Petre noch einmal ersucht, in dieser Angelegenheit die Hilfe des Hl. Stuhles anzugehen, es handelte sich jetzt um den Widerstand des irischen Klerus gegen die Durchführung des oben erwähnten Gesetzes[46].

Aus der Amtstätigkeit von Mr. Petre sind noch die drei Schreiben anläßlich des Todes Gregors XVI. (1. Juni 1846) und der Wahl Pius' IX. (16. Juni 1846) zu erwähnen[47]. Es sind dies die ersten Notifikationsschreiben seit Jahrhunderten,

[43] From Mr. Abercrombie, May 6, May 20, 1837; To Mr. Abercrombie, June 2, June 16, 1837.

[44] To Advocate, Attorney and Solicitor General, June 3, 1837 (App. Nr. 48); From Advocate, Attorney and Solicitor General, June 8, 1837 (App. Nr. 49).

[45] To Mr. Petre, Sept. 23, 1844.

[46] To Mr. Petre, Oct. 1, Oct. 7, Nov. 27, Dec. 28,1844; Nov. 25, 1845.

[47] From College of Cardinals, June 2, 1846 (App. Nr. 50); From Mr. J. Corboli Bussi, June 17, 1846 (App. Nr. 51); From the Pope to Her Majesty, June 17, 1846.

die von England nicht zurückgewiesen worden sind. Mr. Petre hatte im übrigen eine äußerst unruhige Periode zu bestehen. In England war die Wiederherstellung der katholischen Hierarchie in Vorbereitung. Da brach 1848 in Europa die Revolution aus, die auch den Papst stark in Mitleidenschaft zog. Die Sympathien der britischen Öffentlichkeit standen, was den Kirchenstaat anging, auf seiten der Republikaner, doch stellte Königin Viktoria dem Papste ein Kriegsschiff zur Verfügung, falls er außer Landes gehen wollte. Am 4. September 1848 wurde ein Gesetz beschlossen, das die Königin ermächtigte, diplomatische Beziehungen mit dem Souverän des römischen Staates zu unterhalten[48]. Praktische Folgen hat dieses Gesetz nicht gehabt.

Nach der Wiederherstellung der Ruhe wurde durch päpstliche Bulle vom 24. 9. 1850 in England die katholische Hierarchie wieder aufgerichtet, was starken Widerspruch bei den Anglikanern hervorrief. Dieser Schritt wäre 20 Jahre vorher nicht möglich gewesen, aber durch die halboffiziellen Beziehungen zwischen der britischen Regierung und dem Hl. Stuhl konnten immer wieder die Hindernisse für ein gedeihliches Wachsen der katholischen Kirche in England beseitigt und störende Mißverständnisse geklärt werden. Für die britische Regierung war der römische Boden ein äußerst wichtiger Beobachtungspunkt und die Berichte der britischen Agenten bilden eine interessante Illustration zur damaligen Lage in Italien und im Mittelmeerraum. Für den Hl. Stuhl war die Möglichkeit gegeben, für die Katholiken in Malta, Irland, Kanada, auf den Jonischen Inseln, schließlich in England selbst, einzutreten.

1853 wurde Mr. Petre durch Mr. Lyons ersetzt, dieser 1858 durch Mr. Russel[49]. Ihre Tätigkeit verlief im allgemeinen im Rahmen des Routinemäßigen.

1862 scheint man an die englische Regierung herangetreten zu sein, im Bedarfsfall dem Papste ein Asyl auf Malta zu gewähren, was von Lord Russell auch zugesichert wurde[50].

1870, knapp vor dem Untergang des Kirchenstaates, wurde Mr. Jervoise als Nachfolger Russells nach Rom geschickt. Obwohl er so wie seine Vorgänger keinerlei diplomatischen Rang hatte, übte er doch in den Tagen des Zusammenbruches der päpstlichen Staatsgewalt großen Einfluß aus. Wie die übrigen diplomatischen Vertreter begab sich Jervoise zum italienischen Oberbefehlshaber Cadorna, um die britischen Untertanen im Dienste Sr. Heiligkeit, hauptsächlich Kanadier, unter den Schutz der britischen Krone zu nehmen. England ging aber in jenen Tagen noch einen Schritt weiter, es entsandte die Korvette „Defense" nach Civitavecchia, um dem Papst eine Zufluchtsmöglichkeit zu geben, falls er eine brauchte. Mr. Jervoise war beauftragt, dem Papste mitzuteilen, daß er sich im Falle der Not in die Besitzungen Ihrer Majestät begeben könnte, wohin immer er wollte. Gedacht war vor allem an Malta. Offiziell war das Schiff allerdings nur zum Schutze britischer Interessen eingelaufen[51].

Nach dem Untergang des Kirchenstaates wurde es der britischen Regierung schwer, eine Begründung für die Anwesenheit eines Vertreters beim Hl. Stuhl anzugeben. Weite Kreise fürchteten für die britischen Handelsinteressen in Italien, wenn man die italienischen Regierung vor den Kopf stieße. Sicherlich irrte sich Pius IX. nicht, wenn er auch auf Bismarcks Einfluß in England als

[48] 11 and 12 Vict., cap. 108.

[49] Aus dem Memorandum „On the semi-official Relations which formerly existed between England and the Vatican". Febr. 5, 1881, E. Herslet. F. O. 45/661, Nr. 65.

[50] From Lord Derby to Sir A. Paget at Rome, F. O. 45/336, Telegr. vom 9. II. 1878.

[51] Wie oben, außerdem 45/166, Nr. 94, chiffr. Telegr. Paget an Granville vom 6. IX. 1870 und Nr. 96, Bericht Paget an Granville vom gleichen Tage.

Hauptgrund für den Kampf gegen eine britische Vertretung beim Hl. Stuhl hinwies[52].

Als erster fragte Mr. Monk am 3. Juni 1872 im Unterhaus an, welche Stellung Mr. Jervoise in Rom einnähme, worauf Lord Enfield antwortete, daß Mr. Jervoise nur vorübergehend angestellt worden sei und sein Gehalt als Sekretär im Foreign Office bezöge. Sein Aufenthalt in Rom wäre augenblicklich notwendig wegen der Weigerung des Papstes, mit dem bei der italienischen Regierung akkreditierten Diplomaten (Sir A. Paget) zu verhandeln, außerdem würde diese zweifache Vertretung von allen Regierungen aufrecht erhalten. Am Ende der Session (30. 7. 1872) lenkte Mr. Monk abermals die Aufmerksamkeit des Hauses auf die Stellung Mr. Jervoises beim Vatikan. Lord Enfield gab eine der früheren Antwort konforme Erklärung ab und sagte, daß die Königin auf Grund einer Entscheidung der Attorney-General das Recht habe, mit dem Souverän des Kirchenstaates diplomatische Beziehungen zu unterhalten. Am 5. August 1872 brachte Mr. Newdegate erneut die Angelegenheit zur Sprache, worauf Lord Enfield antwortete, daß Mr. Jervoise nicht beim Papste akkreditiert sei. Am 9. 8. fragte Mr. Holt an, welche Stellung denn eigentlich Mr. Jervoise in Rom inne hätte in Verbindung mit dem Foreign Office, was seine Pflichten wären und welche Instruktionen ihm gegeben worden seien. Darauf antwortete Mr. Enfield, daß Mr. Jervoise keine definitive Stellung in Rom hätte. Er hätte dem Foreign Office über alles zu berichten, was er an Informationen über die Beziehungen der päpstlichen Regierung mit auswärtigen Mächten erfahren könnte. Darüber hinaus hätte er keine allgemeinen Instruktionen. Seine Pflichten wären wie oben angegeben zu verstehen, wenngleich darüber nichts schriftlich niedergelegt wäre. In der folgenden Sitzung fragte Mr. Sinclair Aytorn, was es mit dem Gesandten Englands beim Papste in Rom auf sich hätte, welche Instruktionen er hätte und was er täte und er schloß mit der Forderung, ihn abzuberufen. Lord Enfield antwortete darauf, was er schon in der vorhergehenden Sitzung geantwortet hatte, und fügte hinzu, daß Mr. Jervoise für den Augenblick in Rom gelassen werde, im Interesse der römisch-katholischen Untertanen Ihrer Majestät, die von Zeit zu Zeit eine Verbindung mit dem Papste benötigten, und daß sich die päpstliche Regierung weigerte, mit den beim König von Italien akkreditierten Vertretern zu verhandeln. Mr. Jervoise könnte der britischen Regierung Informationen verschaffen, die anderweitig nicht zu bekommen wären. Und er wiederholte, daß Mr. Jervoise kein Gesandter, kein Botschafter, kein Chargé d'Affaires noch ein Generalkonsul wäre und daß er in keinem Sinne des Wortes akkreditiert wäre.

Mr. Gladstone bestätigte diese Feststellung und fügte hinzu: „Wenn diese (Mr. Aytorn und Mr. Newdegate) recht hätten, daß sich die Königin im Gegensatz zum Gesetze befunden habe, als sie durch Lord Granville einen Angestellten damit beauftragte, die Verbindung mit dem Papste herzustellen, so spiele es keine Rolle ob dieser Angestellte in Verbindung mit einer regulären Botschaft stünde. Wenn der Einwurf zu Recht bestünde und die Regierung nachgewiesenermaßen im Unrecht wäre, so würde das für beide Fälle gelten." Die Abberufung wurde zurückgewiesen[53].

Zwei Jahre später wurde die Whig-Regierung Gladstones von Disraeli abgelöst und am 8. Oktober 1874 Mr. Jervoise von Lord Derby abberufen[54].

---

[52] In seiner Abschiedsaudienz für Mr. Jervoise am 16. XI. 1874. F. O. 43/124, To and from Mr. Jervoise, 16. XI. 1874.

[53] Memorandum von E. Herslet vom 5. II. 1881, F. O. 45/661, Nr. 65. Dazu: Hansard, Vol, 213, p. 152, July 30, 1872, p. 538, August 5, 1872, p. 640, August 9, 1872.

[54] Memorandum von Herslet, wie oben; To Mr. Jervoise, Oct. 8, 1874, F. O. 43/124. Jervoise bestätigte am 20. X. den Empfang der Abberufungsdepesche

Ein Jahr später (1. Juli 1875) wurde das Gesetz vom 4. September 1848 aufgehoben, das die Regierung ermächtigte, diplomatische Beziehungen mit dem Souverän des Kirchenstaates einzurichten und aufrechtzuerhalten[55].

So war nach mehr als 40 Jahren, nach so vielen guten Erfahrungen ein Zustand geschaffen, der schon vor 1832 höchst unzeitgemäß gewesen, der aber jetzt, wo sich die katholische Kirche in Großbritannien und seinen Kolonien gewaltig entwickelt hatte, völlig unbegreiflich war. Es war der kirchenfeindliche Geist, der gerade in jenen Jahren in Italien, Österreich-Ungarn, Deutschland seine größten Triumphe feierte, und auch England nicht unbeeinflußt ließ. Vielleicht glaubte man wirklich, daß Pius IX. der letzte Papst sei und daß es nicht mehr notwendig wäre, bei dieser gestürzten Größe diplomatisch vertreten zu sein.

IV. Die Versuche Leos XIII. und Kardinal Rampollas, neue diplomatische Beziehungen mit der englischen Regierung anzuknüpfen.

In die Zeit, da keinerlei Verbindung zwischen England und dem Vatikan bestand, fiel der Tod Pius' IX. und die Wahl Leos XIII. zum Papst. Selbstverständlich fanden diese Ereignisse ihren Niederschlag in den Berichten des britischen Botschafters bei der italienischen Regierung, Sir A. Paget. Mehr noch: der italienische Außenminister Depretis und der französische Botschafter am Quirinal, Noailles, teilten dem britischen Botschafter mit, die englischen Kardinäle Manning und Howard agitierten im Kardinalskollegium für die Verlegung des Konklaves nach Malta. Von Manning wurde behauptet, er berufe sich auf Ermunterungen, die die englische Regierung in dieser Richtung gegeben habe. Auf eine Anfrage Pagets in London wurde ihm, wie schon 1873 Mr. Jervoise, geantwortet, England sähe, so wie die übrigen Mächte, das Konklave lieber in Rom. Wenn sich aber die Kardinäle auf Malta versteiften, so könnte die britische Regierung nichts dagegen machen.

Die Wahl Leos XIII. wurde vom britischen Botschafter erwartet und günstig beurteilt. Der Gewählte habe als Camerlengo die vielen schwierigen Fragen, die an ihn herangetreten seien, mit Umsicht und Energie gelöst. Paget bemerkte, daß Kardinal Pecci einer jener gewesen sei, die besonders gegen eine Verlegung des Konklaves aufgetreten seien. Auch daß der neue Papst als seinen Staatssekretär Kardinal Franchi angenommen habe, der von Paget als „liberal" bezeichnet wurde, wäre als günstiges Zeichen zu werten[56].

Die Wahl Leos XIII. wurde in London offiziell angezeigt. Auch diesmal bemühte man von seiten der britischen Regierung die Attorney[57]. Eine Änderung der britischen Stellungnahme in bezug auf die Vertretung beim Hl. Stuhl erfolgte noch nicht. Noch immer glaubte man, ebenso wie in Deutschland, über die katholische Kirche als eine politisch uninteressante Angelegenheit hinweggehen zu können. Aber ebenso wie Deutschland mußte auch England erleben, daß es unter Umständen auf die Mithilfe der Katholiken angewiesen sein könnte und diese Erkenntnis brachte die britische Regierung Mitte der Achtzigerjahre zum Einlenken.

---

und übergab am 7. XI. 1874 die Korrespondenz seines Amtes an die britische Botschaft bei der italienischen Regierung. Am 16. XI. hatte er Abschiedsaudienzen bei Pius IX. und bei Kardinalstaatssekretär Antonelli. Diesem schlug er vor, wegen der Bischofsernennungen in Malta entweder mit dem Gouverneur oder mit der britischen Regierung direkt zu verhandeln.

[55] Statute Law Revision Commiss. July 12, 1875.

[56] F. O. 45/336, 1.—20. II. 1878. From Sir A. Paget; F. O. 45/333, From F. O. to Sir A. Paget, Jan.—May 1878.

[57] From the Law Officers, March 21, 1878; Memorandum von E. Herslet vom 5. II., 1881, F. O. 45/661, Nr. 65.

In diesem Zusammenhang ist zu bemerken, daß jene Jahre eine Krisenzeit für Europa waren. Nicht nur zwischen Deutschland und Frankreich schien ein Krieg auszubrechen, sondern auch im Osten wegen der bulgarischen Frage. England schloß um diese Zeit einen Geheimvertrag mit Österreich-Ungarn und Italien, der gegen Rußland gerichtet war, und einen mit Spanien und Italien über den Status quo im Mittelmeer. Dieser letzte Vertrag konnte sich natürlich nur gegen Frankreich richten. Frankreich war damals der große Rivale Englands in den Kolonien, besonders in Afrika[58].

Mit Aufmerksamkeit verfolgte man auch die Auseinandersetzung, die 1886 zwischen Frankreich und dem Vatikan wegen des französischen Protektorates in China im Gange war. China wollte damals eine direkte Verbindung mit dem Vatikan herstellen, Frankreich aber drohte für diesen Fall in mehreren Ultimaten an den Vatikan mit dem Abbruch der Beziehungen, mit der Kündigung des Konkordates und mit der Einstellung der Zahlung der 50 Millionen Francs an die Kirche. Der Papst mußte nachgeben und Frankreich konnte unter dem Deckmantel des Protektorates der Missionen weiter seine politischen Interessen verfolgen, ähnlich wie im Vorderen Orient[59]. In den Augen gewiegter Diplomaten und Kolonialspezialisten, wie es die Engländer waren, war auch die Tätigkeit Kardinal Lavigéries in Nordafrika in erster Linie politisch, erst in zweiter religiös. Der englische Gouverneur in Malta, Sir L. Simmons mißt ihm vor allem das Verdienst bei, daß Frankreich Tunis besetzen konnte[60].

Nun war damals der Erzbischof von Malta, Sciciuna, schwer krank und hatte zu seinem Administrator Bischof Buhagior erhalten. Dessen Tätigkeit wurde vom Gouverneur als ungünstig für England bezeichnet, er sei ein Protegé Lavigéries. Für den Kriegsfall mit Frankreich sei es äußerst gefährlich, wenn der Erzbischof ein Franzosenfreund sei. Gegen die Bevölkerung könne Malta nicht gehalten werden und ohne Malta und seine Docks sei die Mittelmeerflotte machtlos[61].

Auf dieses Memorandum Sir L. Simmons hin wandte sich das Kolonialamt in London an das Foreign Office wegen Anknüpfung von Verhandlungen mit dem Hl. Stuhl. Da man keinen Vertreter hatte, wandte man sich vorerst an die Kardinäle Manning und Howard. Besonders Howard wurde in der Bischofsfrage bemüht. Dieser erreichte auch, daß der Hl. Stuhl versprach, Buhagior nicht zum Nachfolger Sciciunas zu ernennen[62].

[58] Am 12. II. 1887 wurde zwischen England und Italien ein Vertrag über den Status quo im Mittelmeer geschlossen, diesem Vertrag schloß sich am 24. III. 1887 auch Österreich-Ungarn an. Schwertfeger, Die diplomatischen Akten des Auswärtigen Amtes 1871—1914. Ein Weg durch das große Aktenwerk der deutschen Regierung, Berlin 1927, I. Teil: Die Bismarck-Epoche 1871—1890, Bd. 1—6, S. 120/130; Nr. 905 der Akten des AA; Friedjung, Das Zeitalter des Imperialismus 1884—1914, I., S. 100.

[59] F. O. 548, 549. Sir Lumbey an F. O.

[60] „It is necessary for me to point out, that Cardinal Lavigérie plays an important part in politics on the bords of the Mediterranean, and is believed to have had no small shares in bringing about the French occupation and annexion of Tunis ..." F. O. 45/621, Malta-Bishoprie, 1886—1888. 27. VII. 1886 Sir L. Simmons, Gouverneur von Malta, an Lord Granville. Streng vertraulich.

[61] „It must be remembered that without this island and dockyard a British fleet could not maintain its position in the Mediterranean. This is a serious consideration, but it is one which I think it my duty to make with regard to the nomination of Bishop Buhagior to his see." 27. VII. 1886, Sir L. Simmons an Lord Granville. Streng vertraulich. F. O. 45/621, Malta-Bishoprie 1886—1888 ... „Buhagior, which I am convinced would very seriously prejudice defense of Malta in case of war with France." Chiffr. Telegr. Simmons an Lord Knutsford vom 5. III. 1887.

[62] F. O. 45/621: Memorandum des Colonial Office über die Bischofsfrage von Malta vom 10. IX. 1886; Privatbrief von Iddesleigh an Sir Julian vom 24. IX.

Howard regte in einem Memorandum vom 15. März 1887 an, die britische Regierung möge doch mit dem Hl. Stuhle in direkte Beziehungen treten. Eine Woche später wandte sich das Kolonialamt in der gleichen Angelegenheit an das Foreign Office[63].

Wie der tote Punkt überwunden wurde, ist ebenso köstlich wie die berühmte Karolinenfrage hinsichtlich der Wiederaufnahme der Beziehungen zwischen Bismarck und dem Papst.

Königin Viktoria feierte 1887 ihr goldenes Regierungsjubiläum. Am 16. Mai 1887 fragte Kardinal Howard in London vertraulich an, ob der Königin eine Gratulation durch einen Vertreter des Papstes erwünscht wäre[64]. Schon am 20. Mai wurde die Antwort gegeben, daß Königin und Regierung sehr erfreut wären, einen so hervorragenden Gratulanten begrüßen zu dürfen. Nur sollte der Überbringer der päpstlichen Glückwünsche kein Untertan Ihrer Majestät sein[65]. So wurde am 28. Mai 1887 der Nuntius in München, Msgre. Louis Ruffo Scilla, zum Außerordentlichen Gesandten ernannt. In der Antwort an Rampolla, der damals gerade Staatssekretär geworden war, sprechen Königin und Regierung von einer Ehre, daß ein so „distinguished prelate" nach London kommen werde[66]. Da etwas später der Papst sein Jubiläum feierte, so erwartete Leo XIII. seinerseits eine Deputation aus London. Schon am 1. Juni 1887 berichtete Botschafter Kennedy, daß der Papst, der eine ungeheure Freude über die Aufnahme seines Vertreters in London habe, seinerseits eine britische Gesandtschaft erwartete[67]. Die wurde denn auch abgeordnet, und zwar der Herzog von Norfolk, begleitet von Captain Bladensbury von den Goldstream-Guards und von Mr. M. de Marchant H. Gosselin von der Gesandtschaft in Brüssel als Sekretär.

Offizieller Grund der Gesandtschaft war, für die päpstliche Gratulation zu danken, der wirkliche, dem Papst zu gratulieren. Anläßlich dieser Gesandtschaft kam die Sprache auf viele Dinge, auf Irland, vor allem auch auf Malta und auf die Besetzung des dortigen Bischofsstuhles[68]. Ein Jahr später wurde die Frage der Besetzung des Bischofssitzes von Malta aktuell. Zweimal begab sich Count Strickland von Malta nach Rom, um mit dem Hl. Stuhl wegen der Nachfolge von Erzbischof Scicluna zu verhandeln. Der Papst gab bezüglich Buhagiors nach.

In langen Unterredungen sowohl mit dem Papst, wie mit Rampolla, kam die Frage immer wieder auf eine britische Vertretung beim Hl. Stuhl. Rampolla sagte, das Mißverständnis wegen Buhagior wäre nie eingetreten, wenn England eine diplomatische Vertretung beim Hl. Stuhl gehabt hätte (27. November 1888).

1886; Bericht Wingfields (Col. Off.) an F. O. vom 5. II. 1887; Geheimes Telegr. Salisburys an Lumley vom 12. II. 1887; Telegr. Lumleys aus Rom an F. O. vom 11. II. 1887; Telegr. Lumleys an Salisbury vom 14. und 17. II. 1887; Depesche Lumleys an Salisbury vom 17. II. 1887; Geheimbericht Lumleys an Salisbury vom 15. III. 1887; Vertraulicher Bericht Wingfields vom Col. Off. an F. O. vom 22. III. 1887.

[63] F. O. 45/621, Nr. 81, Memorandum vom 15. III. 1887; Vertraulicher Bericht Wingfields an F. O. vom 22. III. 1887.

[64] F. O. 45/661, 2—471 vom 16. V. 1887.

[65] F. O. 45/661, 3—471 vom 20. V. 1887; Nr. 159 vom 28. V. 1887.

[66] F. O. 45/661, 5—471 vom 15. VII. 1887.

[67] F. O. 45/661, 3—471, Nr. 163, Bericht von J. H. Kennedy aus Rom an Salisbury vom 1. VI. 1887.

[68] Zu dieser Mission: F. O. 45/661: 6/94 vom 28. XI. 1887; vom gleichen Datum Nr. 138; 3/94; 5/94; 11/94 vom 15. XII. 1887; 12/94 vom 16. XII. 1887; 13/94 und 14/94 vom 16. XII. 1887; 15/94 vom 17. XII. 1887; 23/94 vom 19. XII. 1887; 29/94 vom 18. XII. 1887; 31/94 vom 23. XII. 1887; 35/94 vom 26. XII. 1887; 38/94 vom 30. I. 1888. Zusammengefaßt in: „Confidential Correspondence respecting the Duke of Norfolks special Mission to the Pope 1887/1888." March 1888.

Auch der Papst verweilte faßt ausschließlich bei der Frage einer diplomatischen Vertretung[69].

Der britische Botschafter Kennedy, der an Salisbury über diese Unterredung berichtete, unterstützte seinerseits warm die Errichtung einer eigenen diplomatischen Vertretung beim Hl. Stuhl. Der Zeitpunkt wäre außerordentlich günstig. Die Lage für den Papst in Italien wäre schwierig, er wäre deshalb bemüht, mit den auswärtigen Mächten in Verbindung zu kommen und aus diesem Grunde zu größeren Konzessionen bereit als sonst, man könnte sogar das Vetorecht der Regierung gegen eine Bischofsernennung erhalten, vielleicht sogar für alle Teile Großbritanniens. Übrigens würde der britische Vertreter beim Hl. Stuhl selbstverständlich ein Protestant sein, während der Sekretär ein Katholik sein könnte. So halte es auch Preußen und so habe es Rußland gehalten. Zwar würde den katholischen Bischöfen in Malta, im Vereinigten Königreich und in Irland, sowie den Rektoren der verschiedenen Kollegien in Rom ein diplomatischer Vertreter nicht angenehm sein, weil sie unter britische Kontrolle kämen, aber sie würden sich dem Wunsche des Papstes fügen[70]. In den Unterredungen zwischen Strickland und Rampolla war auch die Rede vom Vetorecht der britischen Regierung. Rampolla leugnete dieses, worauf Strickland sagte, das Wort „Veto" sei zwar unrichtig, doch hätte die Regierung ein Recht, informiert zu werden, bevor eine Ernennung endgültig veröffentlicht würde. Rampolla versicherte, so lange er seinen Posten innehätte, würde die britische Regierung rechtzeitig informiert[71].

Das war Ende 1888. Schon im Jänner 1889 erfolgten die Ernennungen im Sinne Englands[72]. Und am 15. Februar 1889 fragte die englische Regierung beim italienischen Ministerpräsidenten Crispi an, ob er Einwendungen gegen eine Mission des britischen Gouverneurs von Malta, Simmons, beim Vatikan hätte. Crispi fragte, ob an eine Dauervertretung gedacht würde, das wurde vorderhand verneint. Crispi gab zu verstehen, daß die italienische Regierung den Schritt der englischen Regierung nicht mißbillige[73].

Leiter der Mission wurde der britische Gouverneur von Malta, Sir Lintorn Simmons, der begleitet war vom Advokaten Giuseppe Carbone und vom Captain Ross of Bladensbury[74].

---

[69] F. O. 45/621. Vertraulicher Bericht des Gouverneurs Simmons an Lord Knutsford vom 24. III. 1888; Chiffr. Telegr. dess. vom 28. III. 1388; Telegr. Kennedys an Salisbury vom 5. VI. 1888; Chiffr. Telegr. Simmons an Knutsford vom 5. VI. 1888; Bericht Nr. 22 Kennedys an Salisbury vom 20. VI. 1888; Depesche Salisburys an Kennedy vom 22 VI. 1888; Geheimbericht Kennedys an Salisbury vom 25. VI. 1888; Depesche Salisburys an Kennedy vom 7. VII. 1888; Chiffr. Telegr. Kennedys vom 12. VII. 1888 (an Salisbury); Berichte Kennedys an Salisbury vom 17. VII., 24. XI. und 28. XI. 1888.

[70] Memorandum über eine Unterredung zwischen Kardinal Rampolla und Count Strickland della Catena; Memorandum über die Audienz des Count Strickland beim Papst (28. XI. 1888). F. O. 45/621.

[71] Brief Count Stricklands an Lord Knutsford vom 4. XII. 1888, F. O. 45/621.

[72] F. O. 45/661, Depesche des Gouverneurs von Malta an F. O. vom 21. I. 1869; Brief Rampollas an Gouverneur von Malta vom 10. I. 1889; Antwort des Gouverneurs an Rampolla vom 17. I. 1889.

[73] F. O. 45/661, Nr. 41, secret, Rom, 16. II. 1889, an Salisbury.

[74] F. O. 45/661-3/1644 vom 30. X. 1889. Zu dieser Mission noch: F. O. 45/661, Depesche des Gouverneurs von Malta an F. O. vom 18. IV. 1889, secret; Col. Off. an Gouverneur, 5. VI., 19. VII. 1889; F. O. 45/661: 2-1613, Simmons an Salisbury vom 24. X. 1889; Beilage vom 25. X. 1889: Proklamation durch Charles Cameron vom 15. VII. 1801 an die Bewohner von Malta; Memorandum der englischen Regierung über die Ehegesetze von Malta; 7-1728 vom 26. XI. 1889, Simmons an Salisbury; vom gleichen Tage: vertraulicher Bericht über Privataudienz beim Papst; 4-1728 vom 10. XII. 1889, Bericht Simmons über eine Unterredung mit

Gegenstände der Verhandlungen sollten sein: 1. die Bischofsernennungen; 2. die Frage der Eheschließungen, 3. die Frage der Priestererziehung, besonders auch der Ausbildung in der englischen Sprache, 4. die Frage der Verurteilung von Geistlichen und 5. die Frage des Erdbegräbnisses in den Landkirchen.

Die britische Mission traf am 15. November 1889 in Rom ein und weilte dort bis April 1890. In langwierigen Verhandlungen konnte man sich über die ersten drei Punkte einigen, Punkt 4 wurde fallen gelassen, Punkt 5 von Rampolla durch ein mündliches Versprechen, an die Bischöfe zu schreiben, geregelt.

Hinsichtlich der Ehefrage wurde abgemacht, daß die Ehen der Nichtkatholiken von der tridentinischen Eheschließungsform ausgenommen würden und bei Mischehen die katholische Eheschließungsform und Kindererziehung zu gelten habe. Abgefallene Katholiken sollten, wenn sie sechs Monate in diesem Zustand verharrten, als Nichtkatholiken gelten.

Bezüglich der Bischofsernennungen wurde festgelegt, daß zwar kein Vetorecht der englischen Regierung bestünde, daß sie aber vor der endgültigen Ernennung eines Bischofs gefragt werden müßte und daß keine *persona non grata* ernannt werden sollte. Allerdings sollten die Verhandlungen über diesen Punkt vertraulich und mündlich erfolgen, was jedes Mal die Ernennung eines Außer-

---

Rampolla; Nr. 6-2-1002 vom 12. XII. 1889, Simmons an Salisbury über Besprechungen mit Rampolla; 12-1728, Salisbury an Simmons vom 12. XII. 1889; 12-1002 vom 23. XII. 1889, Bericht Simmons; 2-1047 vom 28. XII. 1889, Simmons an Salisbury.

F. O. 45/662: 10-1047 vom 7. I. 1890, Bericht Simmons an Salisbury über Unterredungen mit Rampolla am 31. XII. 1889 und am 7. I. 1890; 14-1047 vom 14. I. 1890, Edw. Wingfield (Col. Off.) an F. O.; Telegr. vom 18. I. 1890 an Simmons; 2-1072 vom 18. I. 1890, Bericht Simmons; 5-1072 vom 18. I. 1890, Simmons an Rampolla; 8-1072 vom 18. I. 1890, Simmons an Salisbury; 12-1072 vom 22. I. 1890, Simmons an Salisbury (mit Note Rampollas an Simmons vom 22. I. 1890 und der Antwort Simmons an Rampolla); 16-1072 vom 22. I. 1890, Simmon an Salisbury: Bericht über Unterredung mit Rampolla; Chiffr. Telegr. Simmons an F. O. vom 23. I. 1890; 19-1072 vom 23. I. 1890, Simmons an Salisbury; 4-1120 vom 30. I. 1890, Simmons an Salisbury; 7-1120 vom 5. II. 1890, Confidential, Simmons an Salisbury; 12-1120 vom 14. II. 1890, Col. Off. an Simmons; 15-1120 vom 18. II. 1890, Simmons an Salisbury, Bericht über Unterredungen mit Rampolla; Telegr. vom 5. III. 1890, F. O. an Simmons; 8-1146 vom 5. III. 1890, Bericht Simmons an Salisbury über eine Unterredung mit Rampolla; 15-1146, Note Rampol'as vom 28. II. 1890; 20-1146 vom 6. III. 1890, Simmons an Salisbury; 15. III. 1890, Confidential and immediate, Edw. Wingfield an Unterstaatssekretär im F. O.; 2-1206 vom 17. III. 1890, Telegr. Salisburys an Simmons; 3-1206 vom 17. III. 1890, Note Salisburys an Simmons, 17. III. 1890, Bericht Simmons an Salisbury; 2-1203 vom 31. III. 1890, mit Note Rampollas vom 25. III. 1890; 6-1203 vom 20. III. 1890 und 8-1203 vom 26. III. 1890, Notenaustausch zwischen England und dem Hl. Stuhl; 10-1203 vom 31. III. 1890, Bericht Simmons an Salisbury; Nr. 31 vom 7. IV. 1890, Bericht Simmons über die Abschiedsaudienz beim Hl. Vater; Nr. 32 vom 7. IV. 1890, Simmons an Salisbury; Nr. 33, vom 8. IV. 1890, Simmons berichtet Salisbury über ein Promemoria Rampollas; 3-1267, betreffend das Promemoria Rampollas an Salisbury vom 8. IV. 1890; 6-1267, Sorrent, 21. IV. 1890, Simmons an Salisbury, Bericht über Unterredung mit Rampolla und über dessen Promemoria; 13-1267, Wortlaut des Promemoria Rampollas; 16-1267, vom 20. V. 1890, Salisbury an Rampolla; 10. VI. 1890, Elaborat der Antwort des F. O. an Rampolla; 5-1400, vom 3. VII. 1890, F. O. an Rampolla; 17-1400 vom 16. VI. 1890, Bericht des Gouverneurs Smyth von Malta; 21. VII. 1890, Rampolla an Salisbury; 3-1400, Forderungen Rampollas und Standpunkt der Regierung; 5-1462, Brief des Erzbischofs von Malta an Rampolla vom 9. VI. 1890; 7-1462 vom 20. VI. 1890, Antwort Rampollas an den Erzbischof von Malta; 1. IX. 1890, Gouverneur von Malta an Col. Off.

ordentlichen Gesandten beim Hl. Stuhl, der dort auch akkreditiert werden sollte, erforderte.

Das war der Punkt, um dessentwillen Rom überhaupt so weit nachgegeben hatte, wie denn Simmons immer wieder darauf hinwies, daß Rom die Verhandlungen hinauszögerte, um die englische Mission möglichst lange zurück zu halten. Für den Hl. Stuhl war es das Wichtigste, eine englische Vertretung zu erhalten!

Nach dem Abschluß der Verhandlungen gab Rampolla Simmons ein Promemoria über die Wünsche des Vatikans mit, nachdem jetzt den Wünschen der Regierung soweit nachgegeben worden wäre. Auch dieses Promemoria verrät den Wunsch des Hl. Stuhles, mit der englischen Regierung in Fühlung zu bleiben. In der Tat erfolgte ein ausgedehnter Briefwechsel zwischen Rom und London über verschiedene Beschwerden der Kirche bezüglich Maltas.

Es ist keine Frage, daß 1890 England nahe daran war, eine ständige diplomatische Vertretung beim Hl. Stuhl zu errichten. Das Kolonialamt drängte beim Foreign Office, der Außerordentliche Gesandte Simmons schlug der Regierung diesen Schritt vor. Was war der Grund, daß es dann doch nur zur Vereinbarung fallweiser Vertretungen kam? Der Sturm an Protesten, der sich mit dem Beginn der Verhandlungen in anglikanischen, protestantischen und freimaurerischen Kreisen erhob![75]

Die englischen Politiker verfolgten in den Jahren nach 1890 mit Mißtrauen die Politik Frankreichs in Afrika und Syrien. So registrierte man mit Freude das Gerücht, man wolle die Missionen in den englischen Kolonien in Afrika Kardinal Lavigérie entziehen und dem Erzbischof von Malta unterstellen[76], so nahm man die italienischen und maltesischen Kapuziner in Schutz, die von Lavigérie aus Tunis verdrängt werden sollten[77], so verzeichnete man mit Mißbehagen, daß beim Eucharistischen Kongreß in Jerusalem (2. Juni 1893) der Erzbischof von Reims päpstlicher Legat wurde und am Schluß der Messe von den Weißen Vätern die Marseillaise gesungen wurde[78]. Man beschäftigte sich mit der Frage der Errichtung einer diplomatischen Vertretung Rußlands beim Hl. Stuhl (24. Mai 1894)[79] und der Einigung zwischen dem Vatikan und der

[75] 2-1678 vom 16. XI. 1889, Memorandum der Protestantischen Allianz gegen die Verhandlungen; 18. XI. 1889, Antwort Salisburys an Sir P. Currie von der Protestantischen Allianz; 30. XI. 1889, Protest der Loyal Orange Institution of England - The Bishop „Ryle" (Nr. 253) Lodge in Brighton gegen Aufnahme diplomatischer Beziehungen zum Vatikan; 2. XII. 1889, Protest der Loyal Wycliff Orange Lodge Nr. 478 von Leicester gegen diplomatische Beziehungen mit dem Vatikan; 5 XII. 1889, Regierung bestätigt Empfang des Protestes der Loge von Leicester; 30. XII. 1889, Protest der Bristol Protestant League; F. O. 45/662; 4. II. 1890, Protest der Scottisch Reformation Society, Edinburgh; 12. II. 1890, zweiter Protest der Scottish Reformation Sociaty; 13. V. 1890, Resolution der Protestantischen Allianz von Brighton gegen diplomatische Beziehungen Englands mit dem Vatikan; 13. V. 1890, Protest der St. Andrew's Loyal Orange Lodge Nr. 623 gegen römischen Einfluß in Angelegenheiten Maltas; 21. V. 1890, Protest der Scottish Reformation Society gegen Regelung der Ehegesetzgebung in Malta; F. O. 45/663: 10. VII. 1890, Protest from the Presbytery of London North und zahlreicher anderer Institutionen gegen Regelung der Ehefrage; 25. VII. 1890, Anfrage des Erzbischofs von Canterbury wegen der Eheschließungen in Malta; 7. VII. 1890, Protest der Wesleyan Conference; 21. VIII. 1890, Protest der Congregational Union of Ireland.

[76] F. O. 45/662, Rome, Jan. 1, 1890, Lord Dufferin an Salisbury.

[77] F. O. 45/664, Nr. 126, Dering an Salisbury, vom 5. VII. 1891; 2-1398 vom 18. VII. 1891, Depesche an Dering.

[78] F. O. 45/699, vom 2. VI. 1893, Lord Vivian an Rosebery.

[79] F. O. 45/717, vom 9. V. 1894, Sir C. Ford an den Earl of Kimberley.

italienischen Regierung über die Besetzung des Patriarchenstuhles in Venedig und die Ernennung eines Apostolischen Präfekten in Erythräa (1893)[80].

Anläßlich des Jubiläums von 1893 mußte Lord Vivian zugeben: „Obwohl das Papsttum seiner weltlichen Souveränität beraubt ist, hat es nichts von seiner geistlichen Macht und seinem Einfluß verloren"[81].

Am Ende des Jahrhunderts, 1895, kam es zu einem Notenkrieg zwischen Rampolla und der englischen Regierung. Diese hatte es bisher, aus Angst vor den Nichtkatholiken, unterlassen, ein Gesetz über die Ehefrage in Malta zu erlassen. Rampolla richtete 1895 über den Nuntius in Paris ein Protestschreiben an die englische Regierung. Diese erklärte, Lord Simmons sei 1890 einem Irrtum verfallen, deswegen sei sein Versprechen hinfällig. Der wahre Grund war, daß man einerseits die antikatholischen Kreise, andererseits die maltesische Bevölkerung fürchtete, weshalb man sich der Sache dadurch zu entledigen suchte, daß man sie aufschob. 1897 forderte Rampolla die englische Regierung in einem Memorandum, das über Kardinal Vaughan überreicht wurde, noch einmal auf, zu ihrem feierlich gegebenen Wort zu stehen[82].

Der Endeffekt aller dieser Bemühungen war im rein Sachlichen vielleicht gar nicht so groß, wie man aus dem Schicksal vieler Abmachungen ersehen kann. Allein, wir dürfen nicht vergessen, daß es dem Vatikan in der Regierungszeit Leos XIII. und während der Amtstätigkeit Rampollas in erster Linie darauf ankam, aus der politischen und diplomatischen Vereinsamung herauszukommen, in die die Kirche geraten war. Im Falle England ist das gelungen: man hatte erreicht, daß wenigstens fallweise, anläßlich von Bischofsernennungen in Malta, akkreditierte britische Vertreter beim Hl. Stuhl erschienen, und auch sonst stand man durch Mittelsmänner in Verbindung.

Ein Jahrhundert diplomatischer Beziehungen zwischen England und dem Vatikan. Ein Jahrhundert bewegtester Kirchengeschichte! Allein an diesem Beispiel kann abgelesen werden, welch gewaltigen Fortschritt die Kirche im 19. Jahrhundert gemacht hat. Um 1800 war der Katholizismus in England eine unbedeutende Sekte und der Papst jemand, den man nicht in Rechnung zu setzen brauchte. Um 1900 ist der englische Katholizismus wohl organisiert, die Hierarchie neu errichtet, man mußte auch politisch mit ihm rechnen, der Papst war trotz des Verlustes des Kirchenstaates eine Größe, die man sogar für das Schicksal der britischen Mittelmeerflotte einkalkulierte. Allen Protesten von anglikanischer, protestantischer und freimaurerischer Seite zum Trotz ist die britische Regierung gezwungen gewesen, mit dem Papsttum in Verbindung zu treten. Seitdem ist die Entwicklung weitergegangen. Während des Ersten Weltkrieges hat London eine ständige offizielle Vertretung beim Hl. Stuhl eingerichtet und gegenwärtig ist ein Legat des Papstes in England. Wenn auch dieser seinen diplomatischen Status haben wird, wird man das Kapitel der Verfolgung und Diskriminierung der englischen Katholiken als endgültig abgeschlossen betrachten können und wird eine schmerzliche Periode der Kirchengeschichte vorüber sein.

---

[80] F. O. 45/718, vom 12. IX. 1894, Edwards an Kimberley.

[81] F. O. 45/698, vom 1. III. 1893, Lord Vivian an Rosebery.

[82] F. O. 45/746, 2-148 vom 7. IX. 1895, Immediate and Confidential, Unterstaatssekretär Wingfield im Col. Off. an Unterstaatssekretär im F. O.; 8-148 vom 20. IX. 1895; Salisbury an Col. Off.; F. O. 45/780: 18. V. 1896, Memorandum des Hl. Stuhles; 6. VIII. 1896, Col. Off. an F. O.; 24. VIII. 1896, Salisbury an Col. Off. 29. XII. 1896, Kardinal Vaughan bei Sir. P. Sandunsun; 26. I. 1897, Kardinal Vaughan drängt auf Antwort auf das Memorandum Rampollas; 6-148, Kardinal Vaughan verspricht am 3. II. 1897, sich mit Rampolla ins Einvernehmen zu setzen; 3-148, neues Memorandum Rampollas vom 31. XII. 1897, von Kardinal Vaughan überreicht.

Benützte Quellen

Public Record Office, London (F. O. = Foreign Office).
1. F. O. 43/120, Rome to Mr. Jervoise 1873;
2. F. O. 43/123, Rome from Mr. Jervoise 1873;
3. F. O. 43/124, Rome, to and from Mr. Jervoise 1874, I—XII;
4. F. O. 45/333, Italy, from F. O. to Sir A. Paget 1878, I—V;
5. F. O. 45/336, Italy, from Sir A. Paget, 1.—20. II. 1878;
6. F. O. 45/337, Italy, from Sir A. Paget, 21. II.—31. III. 1878;
7. F. O. 45/548, Italy 1886, I—VI;
8. F. O. 45/549, Italy 1886, VII—IX;
9. F. O. 45/621, Italy-Malta-Bishoprie 1886—1888;
10. F. O. 45/661, Italy-Relations with the Vatican 1846—1889;
11. F. O. 45/662, Italy-Relations with the Vatican 1890, I—VI;
12. F. O. 45/663, Italy-Relations with the Vatican 1890, VII—XII;
13. F. O. 45/664, Italy, 1891;
14. F. O. 45/681, Italy 1892, I—III;
15. F. O. 45/684, Italy 1892, X—XII;
16. F. O. 45/691, Italy 1893, I—II;
17. F. O. 45/698, Italy 1893, III—V;
18. F. O. 45/699, Italy 1893, VI—IX;
19. F. O. 45/700, Italy 1893, X—XII;
20. F. O. 45/715, Italy, to Sir. C. Ford 1894;
21. F. O. 45/716, Italy, from Sir C. Ford 1894, I—II;
22. F. O. 45/717, Italy, from Sir C. Ford 1894, III—VIII;
23. F. O. 45/718, Italy, from Sir C. Ford 1894, IX—XII;
24. F. O. 45/746, Italy-Relations with the Vatican 1895;
25. F. O. 45/780, Italy-Malta marriges 1896/1897.

REZENSIONEN

Clément Dillenschneider C. SS. R., Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial (Bibl. Mariana Moderni Aevi. Textus et disquisitiones 2). 8° (XI und 402 S.). Rom 1954, Academia Mariana Internationalis.

Die Untersuchungen über die Dogmenentwicklung heben immer stärker die Bedeutung des *sensus fidei* für diese Entwicklung hervor. Was der Glaubenssinn ist und wie er wirkt, ist freilich schwerer zu zeigen als sein tatsächliches Vorhandensein. Man greift daher mit großem Interesse zu diesem Buch, das uns ein tieferes Verständnis dafür zu vermitteln verspricht, und — um es gleich zu sagen — man wird nicht enttäuscht. Der Verf. beleuchtet die Frage von allen Seiten aus einer großen Vetrautheit mit der einschlägigen Literatur heraus und er tut es mit Recht in der Nachzeichnung der Entwicklung gerade der Mariendogmen, denn hier ist man weniger in der Gefahr, die ganze Entwicklung in einen rein logischen Prozeß aufgehen zu lassen. Aus der Fülle der Gedanken sei hier nur hervorgehoben, was mir besonders bedeutungsvoll schien.

Nach einem Aufriß der Problemlage zeigt D. zunächst die Notwendigkeit und den Platz des Glaubenssinnes in der Dogmenentwicklung. Zur Wahrung der Homogeneität der Entwicklung genügt es nicht, daß am Anfang und am Ende der Entwicklung dieselbe Realität (etwa das Mysterium Christi in der Kirche) stehe, denn diese Realität kann im einzelnen Wahrheiten in sich schließen, die nur durch eine neue Offenbarung als in dieser Realität enthaltene erkannt werden können. Basis der Entwicklung ist vielmehr die geoffenbarte Realität in ihrer ursprünglichen Formulierung, so daß eine homogene Entwicklung sich innerhalb der Tragweite dieser Formulierung zu halten hat (54. 58). Wie ist nun die entwickelte Lehre der Kirche im ursprünglichen Offenbarungswort enthalten? Der Verf. hält dafür — und im Hinblick auf die jüngsten marianischen Dogmen wird man ihm wohl beipflichten müssen —, daß ein Dogma sich nicht notwendigerweise auf dem Wege rein menschlicher Logik aus dem Wort Gottes mit Sicherheit deduzieren lassen müsse, daß aber zwischen beiden doch das Band einer höheren Logik (der Logik des freien Willens Gottes) bestehen müsse, weil man sonst ohne neue Offenbarung nicht auskommen würde. M. a. W.: Gott kann in sein Wort einen Sinn hineingelegt haben, den das Wort für sich allein unserem menschlichen Verstand nicht völlig enthüllt. Dieses Band göttlicher Logik erkennt die Kirche kraft des durch den Hl. Geist geschärften Glaubenssinnes, der, sobald er allgemein ist, die lebendige Überlieferung (im subjektiven Sinn) ausmacht und als solcher ein Faktor der Dogmenentwicklung ist (102f. 104f. 115). Im zweiten Teil zeigt D., in einem kurzen, aber aufschlußreichen Durchblick durch die Jahrhunderte, und ohne Problematisches zu verschweigen, die Äußerungen des Glaubenssinnes in der lebendigen Überlieferung der marianischen Dogmen: nämlich im Kult, in der Katechese und im Bewußtsein der Christen. Im letzten und Hauptteil untersucht D. Natur und Bedeutung des *sensus fidei*. Ausgehend von der Hl. Schrift und den Vätern, die von einer Erleuchtung der Gläubigen durch den Hl. Geist zur tieferen Erfassung der Offenbarung sprechen, kommt D. zum Ergebnis, daß der Glaubenssinn eine Frucht des lebendigen Glaubens und der Gaben des Hl. Geistes ist und in einem intuitiven Sinn besteht, durch den der Gläubige befähigt wird, innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft die Virtualitäten des vom Lehramt vorgelegten Offenbarungsgutes zu unterscheiden (327). Drei Bedingungen müssen erfüllt sein, damit der Glaubenssinn ein wirksamer Faktor der Entwicklung sei. Der Glaubenssinn muß sich auf ein dogmatisches Objekt richten, d. i. auf ein Objekt, das in Zusammenhang steht mit dem Offenbarungsgut; er muß eine Wahrheit zum Gegenstand haben, die für die Masse der Gläubigen von unmittelbarem Interesse ist; schließlich muß er universell sein. Selbstverständlich steht auch

nach D. dem offiziellen Lehramt die Leitung, Erforschung und endgültige Beurteilung des Glaubenssinnes zu. Abschließend umschreibt D. die Beziehung zwischen dem *sensus fidei* der Kirche und der Theologie dahin, daß die Theologie einerseits den Glaubenssinn zu leiten, unter Umständen auch zu korrigieren hat, sich andererseits aber, unter Strafe der Sterilität und sogar der Unwahrheit, vom Glaubenssinn befruchten lassen muß.

Es sei erlaubt, einige Bemerkungen anzubringen, die aber unsere positive Beurteilung des Buches in keiner Weise beeinträchtigen sollen. Das Wort von der „höheren Logik" scheint mir nicht glücklich gewählt zu sein. Gewiß kann zwischen dem abgeschlossenen *depositum* und einer weiterentwickelten Lehre ein logisches Band bestehen, das der sich selbst überlassene menschliche Verstand nicht oder noch nicht völlig zu erkennen vermag; gewiß kann Gott in seinem Wort etwas mitgemeint haben, was auf rein philologischem Weg nicht aufzuhellen ist; aber es ist trotzdem denkbar, daß der erleuchtete Glaube eine so verborgene Wahrheit mit Sicherheit erkennt, ohne daß man von einer höheren Logik sprechen müßte (ich denke da an das illustrierende Beispiel von der Botschaft der Martha und Maria an Jesus, Jo 11, 3, das Ed. Dhanis anführt: Gregorianum 1953, 219). Es ist mir ferner nicht ganz klar, wie der Glaubenssinn ein wirksamer Faktor der Dogmenentwicklung sein soll in jenem Stadium, in dem weder das Lehramt sich geäußert noch die theologische Reflexion den dogmatischen Charakter des in Frage stehenden Glaubenssinnes, der ja eine Vorbedingung für dessen Wirksamkeit ist, aufgedeckt hat. Der Verf. weist zwar auf die Intuitionskraft des *sensus fidei* hin, gibt aber doch wieder zu, daß sich die Gläubigen nicht ausdrücklich Rechenschaft geben vom dogmatischen Charakter ihres frommen Glaubens; damit der Glaubenssinn dogmatischer Natur sei, genüge es, daß die Gläubigen „implicitement par leur dévotion et leur foi vécue" das Enthaltensein einer Wahrheit im Offenbarungsgut bezeugen (328f). Würde da nicht der dogmatische Charakter einer Wahrheit einerseits aus der Haltung der Gläubigen erschlossen und andererseits zugleich in dieser Haltung vorausgesetzt werden, weil man sonst ja keinen Schluß daraus ziehen kann? Eine weitere Bemerkung: Man hat den Eindruck, als komme nach D. (322f) dem Glaubenssinn, wo immer er auftritt — wenigstens hinsichtlich jener Wahrheiten, die auch den einfachen Gläubigen innerlich berühren —, immer auch die aktive Rolle einer tieferen Durchdringung und Weiterentwicklung zu. Ich sehe weder eine Notwendigkeit dieser so allgemein gefaßten Behauptung noch eine Bestätigung durch die Tatsachen. Schließlich wäre es vielleicht angebracht, wenn der wesentliche Unterschied zwischen Offenbarung und Erleuchtung durch den Hl. Geist nicht nur von der objektiven Seite her (Erweiterung des *depositum fidei* — Erklärung desselben), sondern an irgendeiner Stelle auch von der subjektiven Struktur her als wesentlicher Unterschied hervorgehoben würde. (Auf S. 5 oben wurden zwei Zeilen vertauscht.)

Josef Felderer S. J.

Josef Blinzler, Der Prozeß Jesu. Das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus auf Grund der ältesten Zeugnisse dargestellt und beurteilt. 2. Aufl. 8° (224 S.). Regensburg 1955, Pustet. DM 9.—, geb. DM 11.—. Diese „erweiterte" zweite Auflage des 1951 erstmals erschienenen Buches ist hochwillkommen und verdient hier eine eingehendere Würdigung, da die erste Auflage in dieser Zeitschr. nicht zur Anzeige gelangt ist. Wie der Titel angibt, liegt der Schwerpunkt in der Behandlung jener historischen und juridischen Probleme, welche der vierfache evangelische Bericht über die Gerichtsverhandlungen im Todesleiden Jesu stellt. Der Verf. eröffnet seine Untersuchung damit, daß er die verschiedenen, gerade in den letzten Jahren wieder lebhaft erörterten Ansichten betreffend die Schuldfrage am Tode Jesu vorführt. In zielklarem Beweisgang kommt er am Ende des Buches zum eindeutigen Resultat: Der

jüdische Hohe Rat zeigte bei seiner Prozeßführung eine starke Voreingenommenheit gegen den Angeklagten; die Anklage vor Pilatus war eine bewußte Entstellung des Sachverhaltes, es war den Synedristen „um die Vernichtung Jesu um jeden Preis" (S. 208) zu tun. Aber auch die Schuld der Volksmenge („Es handelte sich offenbar ausschließlich um Einwohner Jerusalems"?) war für die Verurteilung Jesu „nicht unwesentlich" (S. 209). Natürlich hatte auch Pilatus, obschon unter Druck entscheidend, seinen gemessenen Anteil an der Schuld. Es berührt sehr sympatisch, daß Bl. anschließend bemerkt, daß es „unchristlich, ja widerchristlich wäre, wollten die Christen von heute den Nachkommen jener schuldig gewordenen Menschen im Blick auf die Geschehnisse des Karfreitags mit Gefühlen der Abneigung und Feindschaft begegenen" (S. 210 f).

Zuerst behandelt Bl. die Quellenfrage. Die talmudischen Stellen Sanh 43 a und pTaanith 65 b lehnt er als wertlos ab, Flav. Josephus, Ant. 18, 3, 3 § 64 ist teilweise echt, die altslavische Übersetzung in jedem Fall ergebnislos. Dagegen zeigt er großes Vertrauen zum Brief des syrischen Stoikers Mara bar Sarapion an seinen Sohn (vgl. J. B. Aufhauser, Antike Jesuszeugnisse [Kl. Texte 126], 2. Aufl. 1925, S. 5—11, fehlt in der Bibliographie). Alle Zeugen aber werden an Geschichtswert übertroffen von den Evangelien. Allerdings scheint es mir zweifelhaft, ob ihre Passionsberichte von Anfang an unter einer apologetischen und theologischen Tendenz gestanden sind, wie Bl. mit Schelkle, J. Schmid u. andern meint. Die S. 33 und 35 genannten Einschränkungen verraten vielmehr, daß der Leidensbericht in seiner Urform das unmittelbar Erlebte widerspiegelte; die theologische Deutung und die alttestamentlichen Lichter sind ihm, wenn auch sehr bald, so doch sekundär aufgesetzt worden.

Die Verhaftung Jesu wurde, wie Bl. ohne Zweifel richtig deutet, nicht von levitischen Tempelwachen, sondern von andern Polizei- oder Gerichtsorganen durchgeführt (S. 48). Dagegen sträubt sich Bl. gegen eine Teilnahme römischer Truppen und die Anwesenheit des Tribuns. Hierin scheint er mir doch zu sehr gegen den Wortlaut zu verstoßen und die Situation nicht klar genug zu erfassen. Es war nicht abwegig, wenn die kompetenten Stellen mit einer Volkserhebung zu Gunsten des Nazareners als einer Eventualität rechneten und für alle Fälle römischen Schutz erbaten. Damit wäre die biblische Terminologie in ihrer nächstliegenden Bedeutung gewahrt, die Verhaftung selbst als rein jüdische Angelegenheit durchgeführt und einiges Licht gewonnen für spätere Ereignisse. Unter dieser Voraussetzung war nämlich Pilatus gezwungen, das Ergebnis des Unternehmens abzuwarten, was normalerweise am darauffolgenden Morgen einen nicht gerade gnädig gestimmten Richter abgab. Es wäre damit auch gegeben, daß Pilatus seiner Gemahlin irgendwelche Mitteilungen zukommen ließ, die dann ihren Traum sowohl wie ihr Billett verständlicher machen. — Die Motive, die Judas zu seinem Verrat trieben, erklärt Bl. mit Recht letzten Endes als ein psychologisches Rätsel; seine Geldgier „mag mitgespielt haben". (S. 46.) Die Geldgier war jedoch ohne Zweifel der unmittelbare Anstoß. Das ergibt sich einmal aus der Verbindung Salbung-Verrat (Mk 14, 3—9. 10—11), sodann aus der Tatsache, daß er für den Verrat überhaupt Geld angenommen, oder richtiger, sogar gefordert hat (Mt 26, 15). Auch fällt auf, daß er mit 10% jener Summe zufrieden war, die man für das Salböl der Maria von Bethanien hätte einnehmen können. Pflegte er jeweils 10% der einlaufenden Almosen als seinen Anteil auf die Seite zu bringen?

Im I. Exkurs wird als Zeit des Todesprozesses „höchstwahrscheinlich" das Jahr 30 und zwar „vermutlich" der 14. Nisan angenommen (S. 60). — Das Vorverhör vor Annas war nicht eine offizielle Voruntersuchung, sondern hatte rein persönlichen Charakter, eine freundliche Geste des Schwiegersohnes des Annas gegenüber seinem Schwiegervater. Im Exkurs II tritt Bl. für die überlieferte Textabfolge in Jo 18, 12—14. 19—24 ein.

Die Verhandlung vor dem Synedrium bildet den Hauptteil des Buches. Sehr interessant ist, was Bl. über die Zusammensetzung des Obersten Gerichtshofes zu sagen hat (S. 67—72). Vielleicht hätte Erwähnung verdient, daß die Oberpriester die eigentlichen Urheber des zum Tode führenden Vorgehens gegen Jesus gewesen sind, während der dem Herrn mißgünstig gesinnte Flügel der pharisäischen Rabbinen wohl der Resonanz diente, zum Teil aber nur durch Schweigen zum Ausgang beigetragen haben dürfte. Jedenfalls nennt Mk in der dritten Leidensweissagung zuerst die Oberpriester, ebenso bei der Tempelreinigung (Mk 10, 33; 11, 18), wo nicht das Synedrium zu verstehen sein wird, in der Leidensgeschichte wiederum zuerst die Oberpriester, wo es sich um die Verschwörung gegen das Leben Jesu handelt (Mk 11, 1) und bei der Anklage vor dem Synedrium (14, 55), dann die Oberpriester allein beim Judasverrat (Mk 14, 10), bei der Anklage vor Pilatus (15, 3), der Aufwiegelung des Volkes (15, 11) und der Verspottung des Gekreuzigten (15, 31). Pilatus wußte, daß ihn die Oberpriester ausgeliefert hatten (15, 10). — Mit großer Ausführlichkeit geht Bl. der Frage nach, ob und wieweit das Synedrium in seinem formalen Vorgehen gegen Jesus rechtswidrig gehandelt habe (S. 98—108 mit dem Exkurs VI, S. 109—115). Seine eindrucksvolle Beweisführung gipfelt in der Erkenntnis: „Alles, was man bisher im Prozeß Jesu im Hinblick auf die Mischna als Irregularität ansprechen wollte, stand in vollem Einklang mit dem damals geltenden Recht, das ein sadduzäisches Recht war und die pharisäisch-humanitären und im Alten Testament nicht begründeten Besonderheiten der Mischna nicht kannte oder nicht anerkannte" (S. 115). Ebenso klar ist das Ergebnis der Untersuchung über die Kompetenz des Synedriums: Es konnte in eigener Machtvollkommenheit Kapitalprozesse durchführen einschließlich des Todesurteils, aber dieses nicht ohne Genehmigung des Landpflegers ausführen (Exkurs VII, S. 115—120).

Ebenso eingehend handelt Bl. von der Gotteslästerung, auf Grund derer das Synedrium Jesus als des Todes schuldig erklärte (S. 75—81 und 92—98). Jesu Widersacher beabsichtigten, „die offene und klare Beanspruchung der Messiaswürde durch Jesus als Kapitalverbrechen zu behandeln. — Diese Schlußfolgerung, so selten sie gezogen wird, ist nahezu zwingend" (S. 76f). Jesus habe sich als Messias bezeichnet, ohne die nötigen Beweise zu erbringen, nämlich die Zeichen vom Himmel her (Mk 8, 11). Und zwar verstanden die Synedristen den Messiasbegriff durchaus in seiner nationalistischen, rein menschlichen Fassung. — Allein selbst vorausgesetzt, daß sie einen erweiterten Begriff von Gotteslästerung zu Grunde legten, ist der Schritt vom Messiasbekenntnis zur Blasphemie überaus dunkel. Wir besitzen in Jo 19, 7 eine Aussage, die für uns mindestens den Wert einer Exegese des alten Johannes darstellt: „Wir haben ein Gesetz, und nach diesem Gesetz muß er sterben, denn er hat sich zum Sohn Gottes gemacht". Es ist unmöglich, diesen Ausdruck des metaphysischen Inhalts zu entleeren. Johannes und mit ihm die Urchristenheit sah somit im Bekenntnis der Gottgleichheit Jesu, nicht im Bekenntnis der rein irdisch verstandenen Messiaswürde den Grund für das Todesurteil des Synedriums. Bl. müßte nachweisen, daß schon zur Zeit Jesu des „Sitzen zur Rechten Gottes" rein messianisch verstanden wurde, zumal wenn es verbunden war mit dem Ausdruck „kommend mit den Wolken des Himmels". Gerade in ihrer Verbindung riefen diese Wendungen die Vorstellung eines Wesens hervor, das spontan als gottgleich empfunden werden mußte. Nachdem sich ferner Jesus zu wiederholten Malen eine mehr als menschliche Würde beigemessen hatte, war der Ausdruck „Sohn Gottes" in der Frage des Kaiphas durchaus nicht schlechthin identisch mit „Messias"; weder wäre eine Fangfrage in seinem Munde unter den obwaltenden Umständen unmöglich gewesen — es fehlte ihm nicht an Verschlagenheit oder Interpretationskunst — noch hätte Jesu positive Antwort notwendig bedeutet, daß er sich habe überrumpeln lassen (siehe S. 95). Jedenfalls bedürfte m. E. gerade diese wichtige Frage erneuter, allseitiger Untersuchung.

Weniger wichtig, wenngleich recht lesenswert ist, wie sich Bl. zur Frage einer Nacht- und Morgensitzung stellt. In Mk 15, 1 (und Mt 27, 1) lesen wir: „Und sogleich in der Frühe ließen die Hohenpriester mit den Ältesten und Schriftgelehrten, und überhaupt das ganze Synedrium, nachdem sie einen Beschluß gefaßt (Bl.: fertiggestellt) hatten, Jesus fesseln und abführen und übergaben ihn dem Pilatus". Weil Mk zuvor nicht sagt, die Sitzung (der Nacht) sei unterbrochen worden und nun neu zusammengetreten, weil er ferner die parallel laufende Geschichte von der Verleugnung des Petrus einschalten wollte, so meint Bl. (mit J. Schmid), es handele sich um die gleiche Sitzung wie zuvor (Mk 14, 53—64). „Da, wo (Mk) die unterbrochene Haupterzählung wieder aufnimmt, mußte er selbstverständlich die Träger der Handlung, die verschiedenen Personengruppen des Synedriums, erneut vorstellen, zumal er das Bestreben hat, die Verantwortung des Synedriums möglichst hervortreten zu lassen, ein Bestreben, das ihn hier noch den Pleonasmus „und überhaupt das ganze Synedrium" beifügen läßt" (S. 106). Wenn das die Absicht des Mk war, hat er sie jedenfalls sehr ungeschlacht ausgeführt. Und dann dürfte nicht nach der Erzählung der Nachtsitzung mit 14, 65 als neue Szene die Mißhandlung Jesu eingefügt werden. Die von Mt und Lk noch schärfer hervorgekehrte Zeitbestimmung und die Betonung, das ganze Synedrium sei bei diesem Ratschluß beisammen gewesen (Mk Mt Lk), läßt sich mindestens ebenso natürlich dahin deuten, daß zur Nachtsitzung nicht das ganze Synedrium hatte zusammenkommen können, mußte man mit seiner Einberufung doch warten, bis man Jesus sicher in Händen hatte. Zum Todesbeschluß wollten die Oberpriester aber aus durchsichtigen Gründen nicht nur einen gefügigen Teil, sondern die ganze gerichtliche Körperschaft beisammen haben, so daß das formale Todesurteil erst in der Frühsitzung erfolgen konnte. Von späteren mischnischen Gesetzen kann dabei ganz abgesehen werden. Von diesem formalen Urteilsspruch des Gesamtsynedriums abgesehen bot die Morgensitzung keine wesentlichen Verschiedenheiten gegenüber der Nachtsitzung, was die Kürze des Berichts bei Mk Mt erklärt, aber auch ohne weiteres verständlich macht, daß die Tradition für die Heidenchristen die wesentlichen Etappen der Nachtverhandlung von der Morgensitzung erzählt.

Wiederum sehr gründlich wird der Prozeß vor Pilatus erörtert. Zunächst sucht Bl. die Auslieferung Jesu an den Landpfleger verständlich zu machen. Das Synedrium konnte wohl ein Todesurteil in eigener Kompetenz fällen, aber ohne seine Zustimmung nicht ausführen. Nun ist Bl. der Ansicht, eine solche Zustimmung hätte jeweils ein neues Verfahren vor dem römischen Gericht gefordert: „Die Ausübung des Bestätigungsrechtes war nicht möglich, ohne daß sich der Statthalter vorher selbständig über die Schuldfrage orientiert hatte" (S. 122). Ein Beweis fehlt und würde kaum zu erbringen sein. Stand dem Synedrium zu, jemand aus religiösen Gründen zum Tode zu verurteilen, und enthielten sich die römischen Statthalter, wie Apg 18,15; 23,29; 25,18—20 zeigt, jeder Einmischung in innerjüdische Angelegenheiten, besonders in jene, welche den Juden durch ihre Religionsprivilegien garantiert waren, so war entweder jenes Recht des Synedriums ganz offensichtlich illusorisch, oder aber der Statthalter konnte, wenn er es für gut fand, das jüdische Todesurteil einfach bestätigen ohne neue Untersuchung, und die von den Juden selbst vorzunehmende Hinrichtung des Verurteilten genehmigen. Es dürfte darum nicht ganz zutreffen, daß die Synedristen „wenig Aussicht gehabt hätten, die Hinrichtung Jesu zu erreichen, wenn sie gegen diesen bei Pilatus die Anklage wegen Gotteslästerung erhoben hätten" (S. 123), vorausgesetzt allerdings, daß Pilatus gerade im Falle Jesu nicht seine guten Gründe hatte, anderer Meinung als die Juden zu sein. War die Verurteilung Jesu als Gotteslästerer ehrlich gemeint, so war es das Gegebene, seine Hinrichtung von Pilatus zu erbitten, nicht aber, ihm Jesus auszuliefern. Die erfolgte Auslieferung ist in jedem Fall so zu verstehen, daß die Synedristen Jesus deshalb nicht selbst hinrichten wollten, um dem damit ver-

bundenen oder riskierten Odium zu entgehen; darüber hinaus deutet die dann so stürmisch und hartnäckig geforderte Hinrichtung am Kreuz darauf hin, daß man Jesus durch diese schimpfliche Todesart auch moralisch vernichten wollte.

Diese Überlegungen rücken nun freilich den Einleitungsdialog zwischen Pilatus und den Juden (Jo 18, 29—31) in ein neues Licht. Zunächst macht er jedenfalls den Eindruck, daß die Juden gerade darin enttäuscht wurden, daß sie erwartet hatten, Pilatus werde Jesus ohne weitere Untersuchung rein auf ihr eigenes Todesurteil hin als Verbrecher *laesae maiestatis* kreuzigen lassen. Zu diesem Zweck konnten sie natürlich seine angebliche Gotteslästerung nicht als Todesschuld angeben, und Bl. hat recht, wenn er voraussetzt, sie hätten Jesus von allem Anfang an übergeben als Staatsverbrecher. Aber es ist auffallend, daß sie sein Verbrechen nicht klar nannten, sondern nur allgemein antworteten: „Wäre er kein Verbrecher, so hätten wir ihn dir nicht ausgeliefert". Deutet das nicht darauf hin, daß sie verhindern wollten, daß Pilatus sich näher mit dieser Anklage befaßte? Und konnten sie das verhindern, wenn sie Jesus bei der Übergabe formell des *crimen laesae maiestatis* bezichteten? Ihr Unwille verriet Enttäuschung, und Enttäuschung setzte begründete Hoffnung voraus. Es scheint, daß sich Pilatus, mindestens in der Meinung der Juden, bereits durch ein Versprechen gebunden hatte, Jesus als Rebellen zu behandeln, d. h. kreuzigen zu lassen, so daß ein weiterer Prozeß unterbleiben würde. Und diese Zusage hielt Pilatus nicht ein, daher die Entrüstung der Juden, die ihren üblen Plan gefährdet sahen.

Aber wie soll man sich eine solche vorausgehende Zusage des Pilatus vorstellen? Die Möglichkeit scheint gegeben, wenn man die Anwesenheit römischer Truppen bei der Verhaftung Jesu voraussetzt. Denn dann ergab sich zwangsläufig ungefähr folgender Ablauf der Ereignisse: Judas überrascht die Oberpriester mit seinem Angebot; man faßt Beschluß, darauf einzugehen; das zur Verhaftung nötige Personal wird bereitgestellt, während der Wichtigkeit halber Kaiphas selbst mit Begleitung beim Landpfleger vorspricht, um militärischen Schutz zu erlangen. Die einzig mögliche Begründung dafür war die politische Gefährlichkeit des zu Verhaftenden. In diesem Zusammenhang mag ein Wort gefallen sein, das dem Kaiphas als Versicherung dafür diente, Jesus brauche nach dem jüdischen Urteil nur dem Pilatus übergeben zu werden, um sofort den Kreuzestod zu erleiden. Nun möchte ich den Kaiphas gerade nicht als „Liebling" des Pilatus bezeichnen, der Prozeß Jesu vor dem Römer zeigt sie in schärfster Opposition. Nichts ist wahrscheinlicher, als daß sich Pilatus von Anfang an über die ganze Angelegenheit ärgerte, zumal sie ihm eine schlaflose Nacht einzutragen versprach. Was immer er gesagt haben mochte — er war in der Morgenfrühe nicht in der Stimmung, den Oberpriestern entgegenzukommen. Daher deren Enttäuschung. Unter diesen Voraussetzungen behalten m. E. die Privilegien der Juden ihre volle Geltung, wird der infame Plan, Jesus nach der jüdischen Verurteilung doch als Saatsverbrecher und zwar ohne Prozeß durch Pilatus kreuzigen zu lassen, begreiflich, und wird Jo 18, 29—31 erschöpfend gedeutet. Das Bestreben der Oberpriester, Jesus ohne neues Gerichtsverfahren ans Kreuz zu bringen, dürfte seinen Grund darin gehabt haben, daß man es vermeiden wollte, mit seiner Justifizierung zuzuwarten, bis die Volksmenge zum Morgentamid erschien; denn auch Kaiphas wußte nicht, wie sie sich gegenüber Jesus verhalten würde. Gott jedoch hat dafür gesorgt, daß auch das Volk seine Einstellung zu Jesus als Messias zum letztenmal bekundete.

S. 130—135 zeichnet Bl. auf Grund der überlieferten Nachrichten den Charakter des Pontius Pilatus. Das Bild, das sich aus Philo (Legatio ad Caium) und aus Josephus ergibt, kontrastiert jedoch mit dem der Evangelien. Bl. weist denn auch mit Nachdruck auf die aus Feindseligkeit erflossene Einseitigkeit des Philo und Josephus hin (S. 134), allerdings ohne bei der Zeichnung des Mannes darauf Rücksicht zu nehmen. Das kontrastierende Verhalten des Pilatus

der Evangelien führt Bl. auf die allgemeine Judenfeindlichkeit des Landpflegers zurück, wobei als sekundäre Motive hinzutraten, daß er die Verlogenheit der Synedristen durchschaute und auch den Einfluß fühlte, der von Jesus ausstrahlte. Schwerer ist es zu erklären, warum Pilatus schließlich doch nachgab. Indem Bl., vielleicht allzu zuversichtlich, mit der Mehrzahl der Exegeten den Tod Jesu ins Jahr 30 verlegt, verbaut er sich eine sehr einleuchtende Erklärung dieses Problems. Pilatus, hinter dessen Ernennung zum Prokurator wahrscheinlich der Judenhasser Sejanus stand (S. 133), brauchte die Juden nicht zu fürchten, solange dieser seine Hand über ihn hielt; und fügen wir hinzu, daß Pilatus trotz Philo und Josephus sein Amt jahrelang ohne gröbere Verstöße gegen römischen Brauch versehen haben muß, sonst hätte ihn Tiberius längst abberufen. Mit dem Tod des Sejan aber änderte sich die Lage für Pilatus wesentlich, was auch den Synedristen bekannt sein mußte. Auch Bl. wird nicht leugnen, daß sich das Verhalten des Pilatus im Prozeß Jesu nach dem Sturz des Sejanus (Oktober 31 n. Chr.) wesentlich leichter erklärt als vorher. Die Ergebnisse der Forschungen von Robert Sam. Rogers, „Criminal Trials and Criminal Legislation under Tiberius" (1935), dürften dies bestätigen.

Gründlich behandelt Bl. dann die Herodes-Antipas-Episode, namentlich die damit gegebenen juridischen Probleme. Das Diplomatische hätte vielleicht noch eine Ergänzung ertragen. Konnte die Überstellung Jesu durch Pilatus, den persönlichen Feind, an Herodes nicht eine Falle sein? Des Herodes vollendete Diplomatie tritt zutage, wenn man mit K. Bornhäuser, Die Beteiligung des Herodes am Prozeß Jesu: NKZ 40 (1929) 714—28, die philologisch durchaus mögliche Deutung zuläßt: Herodes tat sich ein Staatskleid um und brachte (in Person) Jesus zu Pilatus zurück. So mußte Pilatus in den sauren Apfel beißen und öffentlich sogar mit dem Vierfürsten Freundschaft schließen, obschon ihn dieser sehr bewußt in eine heillose Verlegenheit stürzte.

Auch die Barabbas-Szene hat ihre juridische Seite. Selbstverständlich beleuchtet Bl. allseitig den Rechtsbrauch der *abolitio*. Aber die schwierigeren Probleme liegen auf dem psychologischen Gebiet. Wie kam es so bald nach dem „Hosanna" zum „Kreuzige!"? Bl. erklärt dies zum Teil aus der Verschiedenheit der Personen. Beim Einzug in Jerusalem wären es in der Hauptsache Galiläer, bei der Verwerfung Jesu Jerusalemer Großstadtpöbel gewesen (S. 152). Als Hauptursache der „über Nacht eingetretenen radikalen Abkühlung der Volksstimmung" gilt ihm die Verurteilung Jesu durch das Synedrium, also, wie der gemeine Mann denken mußte, seine Verurteilung wegen eines Religionsfrevels. Es macht aber den Eindruck, daß diese Frage ihre letzte Lösung noch nicht erhalten hat. Fand sich das Volk so ohne weiteres mit der Auslieferung Jesu an die Römer ab?

Was die Geißelung Jesu betrifft, hat Bl. ohne Zweifel recht: als sie verhängt und ausgeführt wurde, war das Todesurteil Jesu von Pilatus noch nicht gefällt worden; darum ist die Geißelung auch nicht als Zusatzstrafe zur Kreuzigung aufzufassen. Hier allerdings möchte man von einer Lücke in Bl.s Ausführungen sprechen. Es wäre noch zu untersuchen gewesen, welches im Falle Jesu die rechtliche Funktion der Geißelung war, und, was damit zusammenhängt, weshalb Pilatus bis dahin Jesus trotz des Resultats der richterlichen Untersuchung: „Ich finde keine Schuld an ihm", nicht in Freiheit gesetzt hat. Beides findet seine Erklärung unter der Annahme, daß „keine Schuld" gefunden worden war im Sinn der Ankläger, nicht aber, daß Pilatus nicht doch etwas an Jesus als strafwürdig betrachtete. Zwar dürfen wir wohl annehmen, daß Pilatus über öffentliche Geschehnisse wie Jesu Triumphzug in die Stadt informiert war und wußte, daß die Sache keinen politischen Anstrich besaß. Aber man dürfte es ihm nicht verargen, wenn ihm mißfiel, daß Jesus gerade gegen das Paschafest hin Anlaß geboten hatte, daß die Menge sich zusammenrottete und Königshuldigungen ausrief. Die Züchtigung dürfte von daher verständlich werden.

Das ist besser als die Begründung Bl.s: „Pilatus war zur Erkenntnis gelangt, daß er ganz ohne Bestrafung Jesu nicht durchkommen werde" (S. 161). Nach der Geißelung allerdings änderte sich der Charakter des Zurückbehaltens, so daß die Frage aufs neue gestellt werden muß: Warum hat Pilatus Jesus nicht nach der Geißelung tatsächlich freigegeben, wo er doch, wie Johannes (19, 12) ausdrücklich vermerkt, versuchte es zu tun? Was ihn hinderte, war einzig die Furcht vor den Synedristen: Pilatus wollte Jesus in Freiheit setzen, aber nur unter der Bedingung, daß das Synedrium dazu sein Einwilligung gab. Offenbar fürchtete er dessen Intervention beim kaiserlichen Hof, und zwar schon vor der Drohung, wenn er Jesus freigebe, sei er kein Freund des Cäsar. Und gerade diese Situation läßt an den Ausfall der Unterstützung durch Sejan denken.

Für den Ablauf der Ereignisse unmittelbar nach der Geißelung sind wir auf das Johannesevangelium angewiesen, und vieles bleibt unklar. Jedoch scheint mir Pickl's Gedanke, es handle sich um einen zweiten Prozeßverlauf, manches aufzuhellen, wie auch seine Auffassung von der Dornenkrönung soldatischem Denken entsprechen dürfte. Bl. entscheidet im Exkurs XI „Die Einreihung der Geißelungs- und Verspottungsszenen", daß die Verspottung mit dem Dornenkranz unmittelbar nach der Geißelung geschah, daß also Jo. genauer berichtet, während der Bericht Mt-Mk etwas vereinfacht: zunächst wird die Prozeßerzählung abgeschlossen, und dann werden die nicht streng dazu gehörenden Nebenszenen nachgetragen (S. 169). — Schließlich erließ Pilatus ein formelles auf Kreuzigung lautendes Todesurteil (S. 171f) und verfügte die Exekution im eigenen Machtbereich, wie es die Synedristen von Anfang an gefordert hatten. Der Rechtstitel war Jesu Anspruch auf die Königswürde. Die merkwürdige Notiz in Mk 15, 35, Jesus sei um die dritte Stunde gekreuzigt worden, erweist Bl. als sehr frühe Glosse (S. 190—193 im Exkurs XIII „Die Stunden des Karfreitags"); die Frage nach der unmittelbaren Ursache des Verscheidens Jesu erachtet er nicht als endgültig geklärt (S. 186f); der Vorgang der Kreuzigung wird mit allen Details erläutert (Exkurs XII). Die Abfolge der Kreuzesworte erachtete der Verf. wohl als nicht mehr zu seinem Thema gehörig. Mit einem Überblick über die ntl. Nachrichten vom Todesleiden Jesu schließt er seine Untersuchungen ab.

Bl.s Buch ist, wie die obigen Bemerkungen ahnen lassen, von außerordentlichem Reichtum an Fragestellungen; es wird wenige geben, die nicht aus einem umfassenden Wissen heraus beleuchtet und mit Gründlichkeit behandelt werden. Ebenso zeichnet sich das Buch aus durch die Verwertung einer ausgedehnten Fachliteratur. Besonders hervorgehoben zu werden verdient, daß Bl. nicht nur das Historische und Rechtliche behandelt, sondern auch den Mut hat, psychologischen Problemen eine Lösung zu geben. Sie gehören in der Regel zu den schwierigsten, und sie sind zur Zeit die am meisten vernachlässigten. Es ist nicht zu viel behauptet: Dieses Werk wird auf Jahrzehnte hinaus die Grundlage für alle wissenschaftlichen Darstellungen der Passion Christi und ein unentbehrliches Hilfsmittel für alle einschlägigen Einzelstudien sein.

Paul Gaechter S. J.

F. X. Durrwell, La Résurrection de Jésus Mystère de Salut. Deuxième édition revue et augmentée. 8° (431 S.). Le Puy-Paris 1954, Mappus.

Das Anliegen, dem dieses inhaltsreiche Werk dient, erwuchs dem Verf. aus der Wahrnehmung, daß die systematische Theologie der Auferstehung Jesu nicht jenen Platz einräumt oder einräumte, welchen sie dem NT zufolge beanspruchen muß. Daher unternimmt es D., eine Theologie der Auferstehung Jesu zu erarbeiten. Ausgehend von den Texten des NT sucht er die verschiedenartigen Gesichtspunkte, unter denen in den einzelnen ntl. Schriften oder Schriftgruppen von der Auferstehung Jesu die Rede ist, in ihrer systematischen Einheit darzustellen. Und das mit vollem Recht. Denn die Inhalte der inspirierten Schriften richtig verstanden, fügen sich widerspruchslos, wenngleich nicht lückenlos,

zu einer Einheit zusammen, weil sie aus einer einheitlichen, der göttlichen, Konzeption erflossen sind; diese Einheit zu suchen ist die eigentliche Aufgabe der Biblischen Theologie.

Nachdem D. die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium erwiesen hat (Kap. I), weist er ihre Verknüpfung mit der Inkarnation und mit dem Tode Jesu auf (Kap. II), besonders unter dem Gesichtspunkt des Opfers. Dann folgt die Beziehung der Auferstehung zum Hl. Geist (Kap. III). Der Hl. Geist charakterisiert die Existenz des Auferstandenen, indem er die Menschheit Jesu transformiert, wodurch sie zum Quell des Hl. Geistes nach außen wird. Hier allerdings stößt man auf eine nicht unerhebliche Lücke im Gedankenaufbau des Buches. Zwar kommt D. im nachfolgenden Kapitel auf Gott den Vater zu sprechen, aber so mehr nebenher. Daß das theologische Denken des Apostels, um nur von diesem zu reden, trinitarisch bestimmt ist, hat D. leider übersehen — diesbezügliche Literatur wird weder verwertet noch überhaupt genannt — und damit auch die Funktion, die Gott der Vater dem Auferstandenen gegenüber ausübt. Ich sage Funktion, was sicher ein besserer Terminus ist als der von D. z. B. in einer analogen Aussage über den Hl. Geist verwendete: „une activité quasi instrumentale qui lui est propre" (S. 115). Kap. IV behandelt die Wirkungen, welche die Auferstehung in Jesus hervorbrachte: er wurde Herr, Sohn Gottes in Macht, ewiger Priester. In diesem Zusammenhang kommt auch das neue Leben des Auferstandenen zur Sprache, ohne daß jedoch abschließende Klarheit gewonnen würde. Hier macht sich der genannte Mangel geltend, daß die spezifische Funktion Gottes des Vaters ad extra nicht herausgearbeitet worden ist. Kap. V ist betitelt: „La résurrection de Jésus, naissance de l'Eglise". Der Auferstandene ist das Haupt (chef) der Kirche, sein glorifizierter Leib ihr Seinsgrund (principe). In diesem Zusammenhang behandelt D. den Übergang des Alten zum Neuen Testament, mit dem Ergebnis: „Le N. T. s'unit à l'Ancien en une unité essentielle, dans le corps du Christ, substance de l'un et de l'autre" (S. 233). Ist das nicht etwas zu stark geprägt? Gerade wo Paulus das Alte und das Neue am Kyrios heraushebt, sieht er Jesus mit dem Alten Testament nur „nach der Sarx" verbunden (Röm 1, 3).

Es folgt „Das Leben der Kirche im auferstandenen Christus" (Kap. VI). Die Verbindung der Einzelnen mit Christus, ihr Sein „in Christo" faßt D. mit Recht sehr konkret; sie führt bis zu einer Identifikation mit Jesus, bzw. mit seinem Leibe, was durchaus dem NT entspricht, vorausgesetzt, man führe aus dem gleichen NT auch jene Elemente an, welche diese Identifikation als eine beschränkte ausweisen. Auch bei dieser Lebensverbindung vermißt man wiederum die Funktion Gottes des Vaters, ohne welche die lebenspendende Funktion des aus Christus in die Gläubigen erfließenden Geistes ihres letzten Sinnes entbehrt. Ferner scheint mir, daß sich D. eine untragbare Last auflädt, indem er wie so viele andere Autoren das Mitsterben und Mitauferstehen der Gläubigen mit Christus auf die historischen Akte des Sterbens und Auferstehens Christi bezieht. Zunächst wäre zu berücksichtigen gewesen, daß es vor der Vollziehung dieser historischen Akte keine mystische Verbindung mit Christus gab; wenn alles Fleisch dennoch mit dem sterbenden und auferstehenden Jesus verbunden war, konnte dies nur repräsentativ der Fall sein — eine Konzeption, die im NT wie überhaupt im Orient eine nicht geringe Rolle spielt. Sodann ist Röm 6, 4 doch wohl in Verbindung mit dem Kontext zu deuten. Röm 6, 10 aber legt nahe, daß Paulus mit dem Tod Jesus nicht sein aktuelles Sterben als solches im Auge hatte, sondern eine damit anhebende, dem Auferstandenen jedoch für alle Ewigkeit eigene negative Beziehung zur Sünde, das Der-Sünde-Entstorbensein. Ihr Pendant ist Jesu Auferstehungsleben, das mit dem Akt seiner Auferweckung vom Tode durch Gott den Vater anhob. Die Eingliederung des Gläubigen in Christus, die im Taufgeheimnis geschieht, dürfte eine Verbindung mit Jesus unter diesen beiden Rücksichten sein; nur in diesem Sinn sind die

Gläubigen mit Christus gestorben und auferstanden, mehr wird sich aus den Worten des Apostels nicht erweisen lassen. D.s eigene Lösung gipfelt in dem änigmatischen Satz: „(La mort) est éternisée en l'éternelle actualité de sa consommation glorieuse" (S. 266). Das ist jedenfalls nicht die Logik des hl. Paulus.

In den beiden nächsten Kapiteln (VII und VIII) breitet D. eine verwirrende Fülle von Gedanken aus: „Les progrès et la consommation du mystère pascal dans l'Eglise" und „Les moyens d'expansion du mystère pascal". Im letzteren faßt er die Apostel und die Sakramente als die Instrumente des Auferstandenen in eins zusammen, die der „assimilation du mystère pascal par l'Eglise" dienen; diese vollzieht sich durch den Glauben, „l'effort chrétien", das Leiden und Sterben der Gläubigen. Den Abschluß des Werkes bildet Kap. IX: „Le mystère pascal dans sa consommation céleste". Daß die Inhalte der Kap. VII und VIII mit der Auferstehung Jesu in Verbindung stehen, ist zweifellos. Aber Gleiches ließe sich schließlich von allen theologischen Gedanken des NT behaupten. M. E. tragen diese beiden Kapitel nichts bei zur Struktur des Hauptgedankens des Werkes.

Aufs Ganze gesehen ist das Werk des Verf. von grandioser Wirkung und entspricht in vollem Ausmaß seiner Absicht, die Theologie der Auferstehung Jesu zu entfalten. Unsere Besprechung konnte nur die Hauptpunkte namhaft machen, aber sie lassen wenigstens ahnen, welchen Reichtum an Gedanken D. in seinen systematischen Aufbau einordnen konnte und mit Erfolg eingeordnet hat. Dazu erfreut er den Leser durch eine klare Linienführung. Die erstaunliche Fülle von Fragestellungen und Argumenten wird um so leichter bewältigt, als er hin und hin jene Sätze in Kursiv hervorhebt, in denen jeweils seine Teiluntersuchungen kulminieren. So hat er ein Werk geschaffen, das nicht nur für die Biblische Theologie bleibenden Wert hat, sondern sich zugleich für die Glaubensverkündigung von größter Fruchtbarkeit erweist.

Paul Gaechter S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

Neues Testament

A. Robert et A. Tricot, Initiation Biblique. Introduction à l'étude des Saintes Ecritures. 3. éd., refondue. 8° (XXVI u. 1082 S., 4 chronolog. Tafeln und 8 geograph. Karten). Paris 1954, Desclée. — Unter den Mitarbeitern dieser Initiation erscheinen glänzende Namen, Cardinal Tisserant, Huby, Lagrange, Abel, Vincent und viele andere, worin allein schon eine gewisse Bürgschaft liegt, daß die einzelnen Wissensgebiete, welche in diesem mächtigen Band behandelt werden, auch ohne die begleitenden Quellennachweise zuverlässig sind. Und der behandelten Themen sind fast zu viele. Neben den relativ doch etwas kurzen Einleitungen in die einzelnen Bücher des AT und NT, denen eine sorgfältig abwägende Darstellung der Inspirationslehre, die Kanongeschichte und einige Bemerkungen über die alten Sprachen und Schriftarten vorausgehen, wird alles vorgelegt, was Geschichte, Archäologie, Religion der biblischen Umwelt betrifft. Dazwischen stehen Darstellungen der Geschichte der Auslegung, der Geographie der Bibel, der Chronologie und Geschichte des AT und NT, und am Ende Überblicke über die Geschichte des Judentums nach 70 n. Chr. und des Islam, über „La Bible et la Théologie", über Bibel und Pastoral, Bibel und Liturgie, Bibel und Frömmigkeit, Bibel und Kunst. Fast wäre weniger mehr gewesen. Denn man fragt sich, wozu manches vom Gebotenen dem bibelfreudigen Benützer dienen soll. Auch wird man des Eindrucks nicht ledig, daß der eine Bearbeiter nur sehr oberflächliche Kunde hatte von den Beiträgen der andern. So wird S. 211f dem Matthäus die Abfassung eines Evangeliums zugeschrieben, wie wir es in der griechischen Form unter seinem Namen besitzen, während sein Anteil daran S. 368ff auf die „Logia" beschränkt wird. Recht unbefriedigend sind die Ausführungen über die „genres littéraires"; denn die Cl. Vincent entnommene Begriffsbestimmung (S. 280) ist äußerst vag, auch die S. 40 gebotene, obschon etwas konkreter, deckt sich mit dem Gegenstand nur schlecht. Vielleicht gelingt es einer strafferen Organisation, die nächste Auflage etwas übersichtlicher, ein wenig kürzer, aber desto brauchbarer zu gestalten. *P. Gaechter S. J.*

Heinrich Vogels, Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments. 2. Aufl. 8° (VIII u. 236 S.). Bonn 1955, Hanstein. — Diese Neubearbeitung der 1923 erstmals erschienen Textkritik behandelt im ersten Teil die Materialien, besonders ausführlich die Großhandschriften, aber auch eine Auswahl von Kleinhandschriften; einige Angaben zu Cod. 1841, 1852 und 2298 wären vielleicht nicht unwillkommen gewesen. Mit großer Ausführlichkeit bespricht V., wie zu erwarten, die syrischen und lateinischen Versionen; das Diatessaron hält er aus guten Gründen für ursprünglich griechisch verfaßt (S. 112). Unter den alten Schriftstellern erhalten Marcion und Tatian eine gesonderte Behandlung. Marcians Lesarten sind wahrscheinlich nicht vormarcianisch. Viele gingen in das Diatessaron über, dessen Text „recht frei nach seinem (Tatians) Gutdünken" geformt worden ist (S. 152). Tatian wieder beeinflußte weitgehend die altsyrische und altlateinische Übersetzung. — Der zweite Teil behandelt die Methode der Textkritik. Als eine erste Norm wird aufgestellt: Die Textzeugen sind nicht zu zählen, sondern im einzelnen zu bewerten (S. 153), so daß von einander abhängige Zeugen auf eine Einheit reduziert werden können. Zwischenhinein werden die inneren Kriterien erwähnt, vor allem aber in einem längeren Abschnitt die Fehlerquellen (S. 162—182) und die Zusammenhänge unter den Lesarten behandelt (S. 182—201), alles an reichen Beispielen illustriert. Die Beispiele sind überhaupt das Charakteristische an diesem Handbuch, und machen es aus einem Lehrbuch stellenweise zu einem wertvollen Übungsbuch. — Leider führt ein Steilabfall zum letzten und wichtigsten Kapitel: „Die bisherige Arbeit.

Neue Wege" (S. 201—220). V.s Ausführungen hinterlassen den Eindruck, daß in Sachen Textkritik noch so ziemlich alles im Argen liegt und nichts Rechtes geschehen ist. Zwar wird eingeräumt, daß Westcott-Hort „gemeinsam ein volles Menschenalter auf das Studium der Textüberlieferung" verwandt haben (S. 202), von Soden „das überlieferte Material in viel ausgedehnterem und eingehenderem Maße untersuchen" konnte als sie (S. 203). Auch Streeter und Lagrange werden behandelt, nicht dagegen die schon 1935 veröffentlichte Arbeit von T. Ayuso Marazuela, der sich zu einem vor-rezensionalen Typ durchgearbeitet hat. Seine und Bover's spätereren Veröffentlichungen werden V. wegen der Kriegsfolgen nicht zugänglich gewesen sein. Die Ausgabe des ntl. Textes von Merk wird überhaupt nirgends erwähnt. Aber was diese und andere Forscher erarbeitet haben, wird alles bündig abgelehnt. Von Sodens Ergebnisse sind samt seinen „Rezensionen und Untergruppen" — nicht nur der I-Typ — „eine Geschichtskonstruktion", Streeters Theorie von den Lokaltexten ist „durchaus nicht einleuchtend", und Lagrange's Ausführungen hinterlassen nach V. den Eindruck, „daß wir in Nebel und Dunkel tappen und stets Gefahr laufen, uns im Kreise zu bewegen" (S. 206f). — V. weist uns auf einen „ganz andern Weg als den des Suchens nach Typen", nämlich auf „das Studium der Textgeschichte". „Diese Arbeit aber müßte mit weit größerem Ernst (!) angefaßt werden, als es von seiten Westcott-Hort's und durch Hermann von Soden geschehen ist" (S. 207). Man müsse den Anfang machen mit der Untersuchung der Geschichte der altsyrischen und altlateinischen Versionen, und ist sie irgendwie klargelegt, müsse die Frage behandelt werden, wie weit der griechische Text von den Versionen beeinflußt worden sei. Den Grund zu dieser überraschenden Wegleitung findet V. darin, daß die griechische Textform „farblos" sei (S. 77. 157. 208) im Gegensatz zu den Versionen. Aber wohin führt dieser Weg? Nach den Darlegungen V.s wesentlich zu Tatians Text, der, wie oben zitiert, „recht frei" gestaltet worden ist. Und wie geht es dann weiter? Hat Tatian das ganze Feld beherrscht? Gab und gibt es nicht griechische Texte, die von ihm unbeeinflußt blieben? Ist es nicht vernünftiger, sich zuerst um die trotz V. nachgewiesenen griechischen Texttypen oder Rezensionen zu kümmern und mit Ayuso und Bover auf die vor-rezensionalen Textformen hinzuarbeiten, bzw. jene griechischen Textzeugen herauszufinden, welche prärezensionalen Text bieten? Was V. in den Mittelpunkt stellt, ist eine Seitenlinie. Jedenfalls sucht man vergebens nach Beweisgründen, die seine Forderung empfehlen. *G.*

Joseph Huby S. J., L'Evangile et les Evangiles (Verbum Salutis 11). Nouvelle édition revue et augmentée par Xavier Léon-Dufour S. J. Kl.-8° (304 S.). Paris 1954, Beauchesne. — Diese in zweiter und verbesserter Auflage vorliegende Publikation bietet eine Einführung in die vier Evangelien. Ihr Leserkreis sind gebildete Laien, aber manche Partien bieten selbst Fachleuten Interessantes. Das gilt besonders von den Ausführungen über die Vorstufen der Evangelien, das Werden und Wachsen der mündlichen Tradition. Gerade in diesen Ausführungen verspürt man die Hand P. Léon-Dufours; man erfährt viel Wissenswertes über die Problemstellungen und Ergebnisse der Forschung bis in die jüngste Zeit herein. Nicht ganz ausreichend ist das Janusgesicht des Mt-Evangeliums gedeutet: Wie weit ging die Bearbeitung des griechischen Übersetzers? Die literarischen Freiheiten, die vielfach dem hl. Lukas zugeschrieben werden, machen fast den Eindruck, daß seinen Worten nicht zuverlässige Wahrheit innewohnt, wie es doch die Darlegungen über den vorevangelischen Verlauf des Evangeliums zu gewährleisten scheinen. Auch Jo bedürfte wohl einer Vertiefung, indem den allgemeinen Beobachtungen noch mehr Konkretes, vor allem über Sprache und Stil, beigefügt würde. Aber auch so, wie das kleine Buch vorliegt, leistet es durch eine Fülle guter Beobachtungen und trefflicher Gedanken dem Seelsorger und Apologeten treffliche Dienste. *G.*

Otto Overhof, An die Römer (Interlinearpolyglottenbibel „Berardi". Briefe des Paulus, Deutsche Ausgabe). I. Bd.: Text, Heft VI Teil A: Kap. 1—8. 8° (II und 38 S.). Fano 1953, Pontif. Seminario Regionale. — Bd. I, Heft 1 dieses Werkes wurde in dieser Zeitschr. 71 (1949) 112 angezeigt. Der in Sinnzeilen abgeteilte griechische Text mit dem möglichst in gleicher Wortfolge darunter gestellten Vulgatatext und der notwendig etwas freieren deutschen Übersetzung ergeben ein geradezu ideales Hilfsmittel für Studierende, welche einer Vorlesung über den griechischen Text nur mit Mühe folgen können. Im vorliegenden Teil, mehr vielleicht als im ersten, mußte sich da und dort die Übersetzung von der Interpretation leiten lassen. Doch würde sich gelegentlich eine wörtlichere Wiedergabe empfehlen, z. B. *ἀφωρισμένος* 1, 1 „ausgesondert" statt „ausgewählt", *τοῦ γενομένου* „geworden" oder „entstanden" statt „gekommen"; *ἁγιωσύνης* (v. 3) ist von der Vg mit feinem Verständnis durch „*sanctificationis*", Heiligung (statt „Heiligkeit") wiedergegeben. Leider ist gerade in der ersten Zeile *Ἰησοῦ* unübersetzt geblieben. Wenn man sich unter „auf Christus" getauft werden noch etwas denken kann, ist „auf seinen Tod getauft worden" sein völlig sinnlos, da sein Tod ja keine Persönlichkeit ist und in Röm 6, 3 auch nicht als personifiziert erscheint. *G.*

Lukas Vischer, Die Auslegungsgeschichte von I. Kor. 6, 1—11. Rechtsverzicht und Schlichtung (Beiträge z. Geschichte der neutest. Exegese 1). 8° (139 S.). Tübingen 1955, Mohr. DM 10.50. — Nach einer kurzen Exegese von 1 Kor 6, 1—11 führt uns der Verf. durch die Auslegung, welche diese Stelle im Lauf der Geschichte erhalten hat. Er ist besonders darauf bedacht, ihre verschiedenen Etappen (alte Kirche, u. zw. die ersten drei Jahrhunderte, dann die Väter vom 4. Jh. an., das abendländische Mittelalter, die Zeit der Reformation, und dann bis in die neueste Zeit herein) aus dem jeweiligen geschichtlichen Hintergrund heraus verständlich zu machen. Wenngleich die katholische Exegese etwas zurücktritt — Bisping, Cornely und Aloys Schäfer hätten erwähnt werden dürfen — ist sein Blick weit, seine Kritik maßvoll und zu billigen und die Darstellung angenehm zu lesen. Man ist sonst eine derartige Themenstellung aus protestantischem Lager nicht gewohnt, sie dient jedoch einem religiösen Anliegen, dem sich auch der Katholik nicht verschließen darf: Wenn uns auch die geschichtliche Entwicklung von dem unverfälschten Verständnis des Paulustextes abgeführt hat, soll es doch unser Bestreben sein, den in v. 7 erwähnten Rechtsverzicht, bzw. das innerkichliche Schiedsgericht (v. 5) wieder zur Tatsache werden zu lassen. Allerdings wird man den zusammenfassenden Schlußbemerkungen nicht ganz ohne Vorbehalt zustimmen. Wenn Paulus doch auch das brüderliche Schiedsgericht als wünschenswert empfiehlt, bedeutet dann sein Wort über den Rechtsverzicht eine „Forderung"? Ist nach Paulus das Schiedsgericht gegen das eigentliche (kirchliche) Entscheidungsgericht so scharf abgegrenzt? Ist der Christ deshalb, weil er Mitglied einer religiösen Gemeinschaft und sich dessen bewußt ist, auch in privaten Rechtssachen „der Gemeinde verantwortlich"? Ist Rechtsverzicht „unbürgerlich", weil aus dem Glauben heraus geübt? und „hält sich (der Rechtsverzicht Übende wirklich) nicht an die staatlichen Rechtsnormen"? Das sind doch wohl übertreibende Urteile, die der klaren Erfassung dessen, was der Paulustext uns Heutigen zu sagen hat, entgegen wirken. Angesichts von Mt 19, 12 und 1 Kor 7,6 f. 25 f. ist nicht verständlich, warum der Verf. vor der „Consilientheologie" (S. 122) Angst hat. *G.*

H.-M. Féret O. P., Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem. Le „conflit" des deux Apôtres. Kl.-8° (130 S.). Paris 1955, Cerf. — Der Verf. geht ausgetretene Pfade, wenn er Gal 2, 11—14 in wortwörtlicher Auslegung zu Gunsten des Paulus und zu Ungunsten des Petrus interpretiert. Ob die Episode mit F. unter überstarker Betonung der Zeitangabe von Apg 15, 36 (welches ist ihr *terminus a quo*?) vor dem Konzil angesetzt wird oder erst nachher, ist unwesentlich. Daß

die Galaterstelle einem von F. nicht berücksichtigten, ganz bestimmten *genus litterarium* angehört und demgemäß eine von F. recht verschiedene und vielleicht besser befriedigende Deutung findet, habe ich in dieser Zeitschrift 72 (1950) 177—212 gezeigt. *G.*

Franz Mussner, Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes (Trierer Theol. Studien 5). 8° (XVI u. 175 S.). Trier 1955, Paulinusverlag. DM 17.80. — M. schenkt uns mit diesem Werk eine äußerst wertvolle Studie. Um den von der Bultmannschen Schule, besonders von Schlier und Käsemann prätendierten gnostischen Mutterboden der Theologie des Eph zu beleuchten und beurteilen zu können, untersucht der Verf. — was diese Schule unterlassen hat — die Selbstinterpretation des Briefes, ausgehend von der selbstverständlichen Voraussetzung, daß Ausdruck und Satz zunächst aus dem unmittelbaren und weiteren Kontext heraus zu verstehen sind. Entsprechend der metaphysischen Einheit: Erlöser, Schöpfung, Erlöste im gnostischen Mythus, unterzieht er die Gedankenkomplexe des Eph über das All (Weltbild des Eph, *τὰ πάντα*), Christus (Erhöhung auf den Gottesthron, kosmische Vorstellung dieser Erhöhung, ihr Sinn: Unterwerfung und Erfüllung des Alls durch Christus, Anakephalaiosis), die Kirche (die eine K. aus Juden und Heiden, die Somaekklesiologie) einer kritischen Untersuchung. Dabei ergeben sich im einzelnen wie im ganzen derart wesentliche Unterschiede zwischen Eph und Gnosis, daß keine Rede davon sein kann, Eph stütze sich wie immer auf den gnostischen Mythus. Mit diesem begrüßenswerten Resultat erweist M. der Gegenwart einen großen Dienst. Aber seine eingehenden Interpretationen ausgedehnter Partien des Eph bleiben auch dann von Wert, wenn die gnostische Welle einmal verebbt sein wird. In diesen Exegesen erweist sich der Verf. als Meister, der es versteht, aus dem Text die entscheidenden Teilprobleme herauszuschälen und in klaren, knappen Worten der Lösung zuzuführen. Diese Lösungen empfehlen sich meist auf den ersten Blick. Allenfalls hätte der Begriff des Alls im Eph noch dahin erläutert werden können, daß die (bei Paulus überhaupt häufigen) *πάντα*-Formeln nichts Kosmisches im heutigen naturwissenschaftlichen Sinn enthalten, sondern stets restlos nur für die Gesamtheit der geschaffenen Intelligenzen verwendet werden. Und ein Zweites: M. scheint mir der Leibverbundenheit des Christen mit Christus und damit auch der Kirche mit Christus nicht voll gerecht zu werden: die *σῶμα Χριστοῦ*-Vorstellung wird m. E. mit der *σῶμα Χριστός*-Vorstellung nicht befriedigend ausgeglichen; letztere liegt unverkennbar schon in 1 Kor 12, 12 vor. *G.*

Theophilus Garcia ab Orbiso O. F. M. Cap., Epistola Sancti Iacobi. Introductio et Commentarius (Lateranum, Nova Series 20). 8° (XV u. 291 S.). Rom 1954, Pontif. Athenaeum Lateranense. — Das Werk will nicht eine erschöpfende Darstellung aller Probleme des Jakobusbriefes bieten, sondern ist sichtlich auf den Gebrauch in katholischen Seminarien abgestimmt. Was die Einleitung betrifft, empfindet der Verf. keinerlei Schwierigkeit, alle einen Jakobus betreffenden neutestam. Texte, soweit sie nicht dem Zebedäiden gelten, vom Apostel aus dem Zwölferkolleg und dem Autor unseres Briefes zu verstehen. *Scrupuli, qui contra praedictam identificationem offendi possunt, haud magno negotio dissipantur* (S. 16). An Judenchristen der nördlich an Palästina angrenzenden Länder gerichtet, setze der Brief voraus, daß das Evangelium damals noch nicht weiter gedrungen war, stamme also aus der Zeit vor dem Apostelkonzil, vor 50 n. Chr. Wenn dieser Grund auch nicht stichhält, so spricht doch für die gleiche Abfassungszeit, daß jegliche Bezugnahme auf den Kampf des Paulus gegen die Judaisten fehlt. Die Berührungen mit den Evv. erlauben nicht, eine literarische Abhängigkeit anzunehmen. Die innere Anordnung des Briefes wird ungefähr so gegeben, wie sie H. Cladder, Die Anlage des Jacobusbriefes: ZkTh 28 (1904) 37—57, geboten hat, seine Texteinteilung jedoch (ebd. 295—330)

wird als *nimis artificiose* (S. 54) vorgenommen abgelehnt. Der Verf. sieht im Brief eine freie Abfolge von Predigtgedanken verschiedenen Inhalts, die nach Form der Diatribe, aber doch in einem wirklichen Sendschreiben niedergelegt wurden. Ob nicht tieferes Eindringen gezeigt hätte, daß der ganze Brief einem einzigen Anliegen seines Autors diente, der Stärkung der christlichen Nächstenliebe, abgestimmt auf gewisse Zustände in den angeredeten Gemeinden? Die Exegese (S. 77—262, mit dem unveränderten Seitentitel „Epistola Sancti Jacobi Pars II — Exegetica") fußt auf dem griechischen Wortlaut, obschon aus drucktechnischen Gründen der Vulgatatext geboten wird. Sie ist schlicht, maßvoll, erschöpfend. Abgesehen davon, daß die Liebe viel mehr als der zentrale Gedanke hätte herausgearbeitet werden sollen, fiel mir auf, daß zu „Knecht" (1, 1) gesagt wird, es stehe weder der Echtheit des Briefes noch der Apostelwürde seines Verfassers entgegen, *sed potius utramque mire confirmat* (?). Nicht erklärt ist, weshalb Jakobus „Vater" der Lichter schreibt, wenn er ihn als deren Schöpfer bezeichnen will. Schnell fertig ist die Deutung der πρεσβύτεροι (5, 14): *sacerdotes ab apostolis vel episcopis ordinati, ut expresse declaravit Conc. Trid.* (S. 235). *G.*

Innozenz Daumoser O. F. M. Cap., Berufung und Erwählung bei den Synoptikern. Ein Beitrag zur biblischen Theologie des Neuen Testamentes 8° (250 S.). Stuttgart 1955, Kathol. Bibelwerk. — Nach einer kurzen Skizze über die entsprechenden Begriffe im AT entfaltet D. übersichtlich und eingehend den Inhalt der Begriffe Berufung und Auserwählung bei den Synoptikern. Zwar bringt er das einschlägige sprachliche Material, wählt es aber nicht als Leitfaden, und das ist gut so, obschon eine engere Verbindung seiner Darlegungen mit dem Philologischen erwünscht wäre. Auch ist die eingearbeitete Literatur doch wohl etwas einseitig katholisch. Dodd's Parabelerklärung wird nicht erwähnt und im Kapitel über die Berufung zu den evangelischen Räten keinerlei Auseinandersetzung mit den Protestanten geboten. Dankenswert ist der Vergleich des Berufungs- und Erwählungsgedankens der Synoptiker mit dem des Paulus, aus dessen Briefen ja das Berufungs- und Erwählungsproblem viel dringender nach Klärung ruft als aus den Synoptikern. *G.*

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete (= IZBG). Bd II (1953/54), Heft 1—2. 8° (XII u. 248 S.). Düsseldorf 1955, Patmos-Verlag. DM 34.—. — Nachdem die IZBG mit den beiden den Bd. I bildenden Heften (vgl. ZkTh 74 [1952] 484 und 77 [1955] 368) ihre Anfangsschwierigkeiten überwunden hat — nur die Finanzierung bildet nach wie vor eine Gefahr ihres weiteren Bestehens — tritt sie mit dem vorliegenden Doppelheft in vervollkommneter Form und mit noch reicherem Inhalt vor die Öffentlichkeit. Mit der Vergrößerung des Mitarbeiterstabes wurde größere Vollständigkeit des weitzerstreuten Materials gesichert, auch konnte nun, was besonders zu begrüßen ist, zu jedem Zeitschrifttitel eine kurze Inhaltsangabe geboten werden. Dadurch stellt sich diese Publikation hoch über Bibliographien mit bloßer Titelangabe. Ideal wäre es, wenn die Autoren allmählich dazu gebracht werden könnten, jeweils selbst Titel und Inhaltsangabe der IZBG mitzuteilen, was eine ungeheure Einsparung an Arbeit bedeutete. Denn das Sammelgebiet ist unbegrenzt, international und interkonfessionell. Neben den üblichen Sparten der Einleitungsfragen, der Exegese, Palästinakunde, Bibl. Theologie usw. orientiert dieser Band auch über die Veröffentlichungen, welche die Bibel im System der Glaubens- und Sittenlehre, in Kult, Predigt und Katechese, betreffen. Ferner werden, mit 1950/51 anfangend, nach Jahren geordnet alle Artikel verzeichnet über die Ausgrabungen und Funde in Qumran und Murabbaat. Eine andere Abteilung unterrichtet über Tagungen, eine andere — im Ausbau oder im Absterben begriffen? — über Rezensionen. Jedenfalls bringt uns dieser zweite Band einen erstaunlichen Reichtum von vielseitiger Brauchbarkeit. *G.*

Kirchengeschichte

Chrysostomus Baur O.S.B., Initia Patrum Graecorum. 2 Bände (Studi e Testi 180/181). Gr.-8° (CXIII u. 661 S.; XLVIII u. 720 S.). Rom 1955, Bibliotheca Apostolica Vaticana. — Was im 18. Jahrhundert die Mauriner versuchten mit ihrem Index alphabeticus initiorum librorum Patrum et aliorum scriptorum graecorum (er liegt heute noch unveröffentlicht in der Bibliothèque nationale zu Paris, da die Revolution von 1789 die Herausgabe unmöglich machte) — das hat der bekannte Chrysostomusbiograph in Fortsetzung der klassischen Tradition seiner Mitbrüder verwirklicht. Die Wissenschaft der Patrologie wird ihm dafür noch nach langen Zeiten ebenso dankbar sein wie den Maurinern. Denn mit diesen beiden Bänden hat uns der heilig-fanatische Fleiß des Sammlers ein lange ersehntes und von nun an unentbehrliches Hilfsmittel der Forschung geschenkt. Wer die schier unüberwindlichen Schwierigkeiten der Nachkriegszeit und das Elend der halbzerstörten Bibliotheken kennt, wird staunen, was hier die Kraft eines Einzigen in Zusammenhang mit ein paar mühsam eroberten Hilfskräften geleistet hat. Hier werden die *Incipit* der griechisch-theologischen (oder genauer: von Theologen geschriebenen) Werke von der apostolischen Zeit bis etwa 1600 gesammelt, unter Ausschluß der schier uferlosen griechisch-religiösen Poesie und der Urkunden von Kaisern und Patriarchen, die lediglich Eigentumsfragen betreffen; aus der Masse der offiziellen griechisch-liturgischen Bücher (Canones) wird wenigstens jeweils die erste und letzte Ode im *Incipit* mitgeteilt. So kann man angesichts dieser zwei schwerbefrachteten Bände, die mit Recht dem Heiligen Vater gewidmet werden durften, danken, daß der Geist der Mauriner und des Abbé Migne auch heute noch lebt.

Hugo Rahner S.J.

Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique. Livres V—VII. Texte grec, traduction et notes Gustave Bardy (Sources chrétiennes 41). Kl.-8° (IX u. 238 S.). Paris 1955, Editions du Cerf. fFr 1690. —. — Fortsetzung der Ausgabe, deren erster Band als Nummer 31 der Sources chrétiennes erschienen ist. Der griechische Text ist neben der führenden Ausgabe von E. Schwartz an vielen Stellen mit Gewinn zu konsultieren, da sich seiner ein Meister wie Bardy angenommen hat. Der französische Text bietet, wie jede Übersetzung, oft auch eine interessante Interpretierung des Eusebius und seiner manchmal so hölzernen Diktion. *R.*

Diadoque de Photice, Oeuvres spirituelles. Introduction, texte critique, traduction et notes de Edouard des Places S.J. (Sources chrétiennes 5 bis). Kl.-8° (206 S.). Paris 1955, Editions du Cerf. — Dieser Band der Sources chrétiennes ist besonders gut gelungen und sowohl für den Dogmatiker als auch für den Geschichtsschreiber des geistlichen Lebens unentbehrlich. Denn die Wissenschaft (Dörr, Hausherr; vgl. M. Viller-K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg 1939, 216—228) und speziell die Byzantinistik haben seit der kritischen Ausgabe des Textes durch Weis-Liebersdorf (1912) immer deutlicher erkannt, welche Bedeutung dem Werk des Bischofs Diadochus von Photike (400—486) zukommt. Diese hier vorliegende Neubearbeitung der bereits 1943 erschienenen Erstauflage bietet nicht nur einen neu und selbständig etablierten Text der berühmten „Centum capita", des aszetischen Hauptwerkes des Diadochus, sondern auch die laut handschriftlicher Überlieferung zweifellos Diadochus zugehörige Predigt auf Christi Himmelfahrt, die sogenannte „Vision" (das Traumgespräch mit Johannes dem Täufer), und — was vielleicht nicht ganz unbestritten bleiben wird — die „Katechese", die man oft auch dem Byzantiner Symeon dem Neuen Theologen zuschreibt. Des Places tritt für die Zuweisung an Diadochus ein, und sein Beweis will uns geglückt dünken. Wesentlich wichtiger ist es, daß wir hier den genauen kritischen Text der „Katechese" besitzen, der erst seit 1952 überhaupt bekannt ist. So erschließt diese Ausgabe durch

Text und Kommentar das Werk und die geistliche Lehre des antimessalianischen Diadochus, der zu den Erzvätern der byzantinischen und damit auch russischen geistlichen Literatur zu zählen ist, und den selbst am Ende des 16. Jh. die Jesuiten (vgl. S. 42. 47. 66—68) unter sich zur geistlichen Lesung empfahlen wegen der erstaunlichen Gleichheit zwischen Diadochus und Ignatius in Bezug auf die Lehre von der Unterscheidung der Geister. *R.*

Polycarp Sherwood O.S.B., St. Maximus the Confessor. The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity. Translated and annotated (Ancient Christian Writers 21). 8° (VIII u. 284 S.). Westminster (Maryland) 1955, The Newman Press. — Diese englische Übertragung (ohne den griechischen Text beizugeben) der beiden Hauptwerke aus dem aszetischen Schrifttum des Maximus Confessor († 662), des ‚Logos asketikos' und der ‚Vier Zenturien über die Liebe' ist auch für den Raum unserer Sprache von Bedeutung durch die sorgsame Einführung in Leben und Denken des großen Bekenners aus dem Streit gegen den Monotheletismus. Maximus ist ja seit den Forschungen von H. Urs von Balthasar in seiner Bedeutung für die Geschichte der Aszese und Mystik tiefer erkannt worden. Die Hauptdokumente zu seinem politischen Prozeß und seiner Verurteilung haben wir (Abendländische Kirchenfreiheit, Einsiedeln 1943, S. 320 bis 344) in deutscher Übertragung herausgegeben. Sh. benutzt dazu eingehend auch die Editionen von R. Devreesse (Analecta Bollandiana 1928 u. 1935) und verweist (S. 222) auf die ausgezeichnete knappe Zusammenfassung von P. Peeters, Propylaeum ad Acta Sanctorum Decembris, Brüssel 1940. Die vielen Noten (S. 214—267), die Sh. anfügt, bilden in allen Belangen eine gute Bereicherung unserer Kenntnis der mystischen Doktrin des Byzantiners. *R.*

Theoderich Pichler O.S.B., Das Fasten bei Basileios dem Großen und im antiken Heidentum (Commentationes Aenipontanae XI). Gr.-8° (135 S.). Innsbruck 1955, Wagner. — Nach langer Unterbrechung wird die einst von Ernst Kalinka begründete und von den heutigen Altphilologen K. Jax und R. Muth in Innsbruck betreute Sammlung mit dieser schönen Arbeit fortgesetzt. Die Theologie und die Praxis des Fastens in der alten Kirche (vgl. dazu die Angaben bei M. Viller-K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit, 1939, s. v. Fasten) erfahren hier eine dankenswerte Unterbauung von der Seite der antiken Religionsgeschichte her. In manchen Punkten werden die Ergebnisse von Arbesmann (Das Fasten bei den Griechen und Römern, 1929) und von Haußleiter (Der Vegetarismus in der Antike, 1935) genauer erfaßt. Das Bild, das P. aus den echten Werken des Basilius gewinnt, wird auch nicht wesentlich verändert, wenn man (wie P. es erst nachträglich noch kurz tun konnte, S. 121—123) die kritische Untersuchung von J. Gribemont (Löwen 1953) über die Geschichte der aszetischen Werke, die unter des Basilius Namen gehen, in ihren Ergebnissen anerkennt. *R.*

Georg Nicolaus Knauer, Psalmenzitate in Augustins Konfessionen. 8° (215 S.). Göttingen 1955, Vandenhoeck u. Ruprecht. DM 22.—. Diese sorgsame, um nicht zu sagen minutiöse Untersuchung der Verwendung der Psalmentexte in Augustins Konfessionen beruht auf dem Text von Skutella (Teubner 1934), dem freilich eine Reihe von fördernden Ergänzungen als Frucht der kritischen Untersuchung der Psalmenverwendung beigefügt werden können (S. 204—208). Das Ergebnis der Arbeit ist nicht nur wesentlich für die Kenntnis der Textgeschichte der Vetus Latina, und also eine, wenn auch genau abgegrenzte, Fortsetzung und Weiterbildung des alten Sabatier, bzw. ein wertvoller Beitrag für die grundlegende Arbeit, der sich einst J. Denk und jetzt unter Leitung von Bonifatius Fischer O.S.B. das Beuroner Unternehmen eines neuen ‚Sabatier' widmeten und widmen. Auch die patristische Geistesgeschichte ist dem Ergebnis dieser Arbeit verpflichtet: wird doch an diesem in sauberster Akribie ausgearbeiteten

Beispiel einmal lebendig greifbar, welch erstaunliche Psalmentextkenntnis Augustinus zur Verfügung stand, wie diese in allen auch noch so leisen Modulationen seiner Sprache mitklingt, und also jene Unnachahmlichkeit des allegorischen Denkens und des biblischen Fühlens zeitigt, die von da ab nicht nur dem Meister, sondern auch seinen Schülern bis hinauf zu Bernard von Clairvaux eigen war. *R.*

L. Th. A. Lorié S. J., Spiritual Terminology in the Latin translations of the Vita Antonii, with reference to fourth and fifth century monastic literature (Latinitas Christianorum primaeva XI). 8° (XV u. 180 S.). Nymwegen 1955, Dekker. Fl. 8.90. — Die für die Geschichte der monastischen Aszese fundamentale Vita Antonii des Athanasius ist durch die beiden lateinischen Übersetzungen auch für das Abendland von entscheidendem Einfluß geworden, die wir noch besitzen: die des Evagrius und die eines Anonymus, deren Text aus einer Hs. der Vatikanischen Kapitelsbibliothek uns G. Garitte (1942) vorgelegt hat. Die Untersuchung dieser lateinischen Texte im Vergleich mit der aszetischen Diktion des griechischen Originals, die hier nach den Prinzipien der Schule von Christine Mohrmann vorgelegt wird, führt ausgezeichnet ein in das Werden der aszetischen Sprache des lateinischen Mönchtums und weitet sich in manchen Kapiteln aus zu einer höchst dankenswerten Darstellung der Wortgeschichte einzelner fundamentaler Termini, wie etwa *ascesis, eremus, monachus, militia Christi.* Am besten kommt dies vielleicht zum Ausdruck in dem Kapitel, das die Geschichte der „Unterscheidung der Geister" (S. 116—118) behandelt. Hier wird einsichtig (ähnlich wie bei Diadochus von Photike; vgl. oben unsere Besprechung der neuen Ausgabe), aus welchen Quellen die erstaunlich gleichlautende aszetische Sprache dieses Lehrstücks fließt — wobei freilich, über grammatikalische Parallelen hinaus, die immer neue Quelle der gleichen innerlichen Erfahrung auch gleiche Wortprägungen zeitigt, wie das ja geradezu klassisch — jenseits von literarischen Abhängigkeiten — bei Ignatius von Loyola erwiesen werden kann. *R.*

Petrus Ortmayr O.S.B. u. Aegid Decker O.S.B., Das Benediktinerstift Seitenstetten. Ein Gang durch seine Geschichte. 8° (360 S.). Wels 1955, Welsermühl. S 80.—. — In den 12 Abschnitten dieses Werkes haben uns die Verfasser die 840 Jahre wechselvollen Geschickes ihres Stiftes in trefflicher Weise vorgelegt, eines Stiftes, das „als hervorragender Kulturträger ... im Laufe der Jahrhunderte auf das religiöse, wirtschaftliche und kulturelle Leben seiner Umgebung den stärksten Einfluß ausgeübt" hat (Vorwort). Gerade bei einem Benediktinerstift lag es nahe, den Abt in den Mittelpunkt der jeweiligen Ereignisse zu stellen. Dies verleiht dem Buche ohne Zweifel eine besondere Lebendigkeit. Von wirtschaftlichem Geschick und Mißgeschick und bisweilen wohl auch Ungeschick ist da die Rede, von der Pflege von Kunst und Wissenschaft, vor allem aber von der Sorge für die Klosterzucht und „das Heil der ihm (dem Abte) anvertrauten Seelen" (Benediktinerregel), zu denen auch die Seelen der Stiftspfarren gezählt werden. Verschiedene Gestalten ziehen am Leser vorüber: unternehmende und mehr gemächliche, ihren Aufgaben voll gewachsene und in manchem versagende; es ist anregend und lehrreich zu sehen, wie diese Mönchsfamilie des altehrwürdigen Ordens mit wunderbarer Lebenskraft zu den mannigfachen Wechselfällen Stellung nimmt und sie überdauert. Das Buch ist mit genauen Quellenangaben, Literaturverzeichnis und Namen- und Sachregister versehen. Liebevolle Zeichnung des Gegenstandes ist ihm ebenso eigen wie saubere Objektivität und erquickende Ehrlichkeit. *A. Pechhacker S. J.*

Festschrift zum 800-Jahrgedächtnis des Todes Bernhards von Clairvaux. Hrsg. von der Österreichischen Cisterciensерkongregation vom Heiligsten Herzen Jesu (Österreichische Beiträge zur Geschichte des Cistercienserordens). 8° (520 S. u. 16 Bildtafeln). Wien 1953, Herold. — Das Bernhardjubiläum hat uns eine Reihe

Text und Kommentar das Werk und die geistliche Lehre des antimessalianischen Diadochus, der zu den Erzvätern der byzantinischen und damit auch russischen geistlichen Literatur zu zählen ist, und den selbst am Ende des 16. Jh. die Jesuiten (vgl. S. 42. 47. 66—68) unter sich zur geistlichen Lesung empfahlen wegen der erstaunlichen Gleichheit zwischen Diadochus und Ignatius in Bezug auf die Lehre von der Unterscheidung der Geister. *R.*

Polycarp Sherwood O.S.B., St. Maximus the Confessor. The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity. Translated and annotated (Ancient Christian Writers 21). 8° (VIII u. 284 S.). Westminster (Maryland) 1955, The Newman Press. — Diese englische Übertragung (ohne den griechischen Text beizugeben) der beiden Hauptwerke aus dem aszetischen Schrifttum des Maximus Confessor († 662), des ‚Logos asketikos' und der ‚Vier Zenturien über die Liebe', ist auch für den Raum unserer Sprache von Bedeutung durch die sorgsame Einführung in Leben und Denken des großen Bekenners aus dem Streit gegen den Monotheletismus. Maximus ist ja seit den Forschungen von H. Urs von Balthasar in seiner Bedeutung für die Geschichte der Aszese und Mystik tiefer erkannt worden. Die Hauptdokumente zu seinem politischen Prozeß und seiner Verurteilung haben wir (Abendländische Kirchenfreiheit, Einsiedeln 1943, S. 320 bis 344) in deutscher Übertragung herausgegeben. Sh. benutzt dazu eingehend auch die Editionen von R. Devreesse (Analecta Bollandiana 1928 u. 1935) und verweist (S. 222) auf die ausgezeichnete knappe Zusammenfassung von P. Peeters, Propylaeum ad Acta Sanctorum Decembris, Brüssel 1940. Die vielen Noten (S. 214—267), die Sh. anfügt, bilden in allen Belangen eine gute Bereicherung unserer Kenntnis der mystischen Doktrin des Byzantiners. *R.*

Theoderich Pichler O.S.B., Das Fasten bei Basileios dem Großen und im antiken Heidentum (Commentationes Aenipontanae XI). Gr.-8° (135 S.). Innsbruck 1955, Wagner. — Nach langer Unterbrechung wird die einst von Ernst Kalinka begründete und von den heutigen Altphilologen K. Jax und R. Muth in Innsbruck betreute Sammlung mit dieser schönen Arbeit fortgesetzt. Die Theologie und die Praxis des Fastens in der alten Kirche (vgl. dazu die Angaben bei M. Viller-K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit, 1939, s. v. Fasten) erfahren hier eine dankenswerte Unterbauung von der Seite der antiken Religionsgeschichte her. In manchen Punkten werden die Ergebnisse von Arbesmann (Das Fasten bei den Griechen und Römern, 1929) und von Haußleiter (Der Vegetarismus in der Antike, 1935) genauer erfaßt. Das Bild, das P. aus den echten Werken des Basilius gewinnt, wird auch nicht wesentlich verändert, wenn man (wie P. es erst nachträglich noch kurz tun konnte, S. 121—123) die kritische Untersuchung von J. Gribemont (Löwen 1953) über die Geschichte der aszetischen Werke, die unter des Basilius Namen gehen, in ihren Ergebnissen anerkennt. *R.*

Georg Nicolaus Knauer, Psalmenzitate in Augustins Konfessionen. 8° (215 S.). Göttingen 1955, Vandenhoeck u. Ruprecht. DM 22.—. Diese sorgsame, um nicht zu sagen minutiöse Untersuchung der Verwendung der Psalmentexte in Augustins Konfessionen beruht auf dem Text von Skutella (Teubner 1934), dem freilich eine Reihe von fördernden Ergänzungen als Frucht der kritischen Untersuchung der Psalmenverwendung beigefügt werden können (S. 204—208). Das Ergebnis der Arbeit ist nicht nur wesentlich für die Kenntnis der Textgeschichte der Vetus Latina, und also eine, wenn auch genau abgegrenzte, Fortsetzung und Weiterbildung des alten Sabatier, bzw. ein wertvoller Beitrag für die grundlegende Arbeit, der sich einst J. Denk und jetzt unter Leitung von Bonifatius Fischer O.S.B. das Beuroner Unternehmen eines neuen ‚Sabatier' widmeten und widmen. Auch die patristische Geistesgeschichte ist dem Ergebnis dieser Arbeit verpflichtet: wird doch an diesem in sauberster Akribie ausgearbeiteten

Beispiel einmal lebendig greifbar, welch erstaunliche Psalmentextkenntnis Augustinus zur Verfügung stand, wie diese in allen auch noch so leisen Modulationen seiner Sprache mitklingt, und also jene Unnachahmlichkeit des allegorischen Denkens und des biblischen Fühlens zeitigt, die von da ab nicht nur dem Meister, sondern auch seinen Schülern bis hinauf zu Bernard von Clairvaux eigen war. *R.*

L. Th. A. Lorié S. J., Spiritual Terminology in the Latin translations of the Vita Antonii, with reference to fourth and fifth century monastic literature (Latinitas Christianorum primaeva XI). 8° (XV u. 180 S.). Nymwegen 1955, Dekker. Fl. 8.90. — Die für die Geschichte der monastischen Aszese fundamentale Vita Antonii des Athanasius ist durch die beiden lateinischen Übersetzungen auch für das Abendland von entscheidendem Einfluß geworden, die wir noch besitzen: die des Evagrius und die eines Anonymus, deren Text aus einer Hs. der Vatikanischen Kapitelsbibliothek uns G. Garitte (1942) vorgelegt hat. Die Untersuchung dieser lateinischen Texte im Vergleich mit der aszetischen Diktion des griechischen Originals, die hier nach den Prinzipien der Schule von Christine Mohrmann vorgelegt wird, führt ausgezeichnet ein in das Werden der aszetischen Sprache des lateinischen Mönchtums und weitet sich in manchen Kapiteln aus zu einer höchst dankenswerten Darstellung der Wortgeschichte einzelner fundamentaler Termini, wie etwa *ascesis, eremus, monachus, militia Christi.* Am besten kommt dies vielleicht zum Ausdruck in dem Kapitel, das die Geschichte der „Unterscheidung der Geister" (S. 116—118) behandelt. Hier wird einsichtig (ähnlich wie bei Diadochus von Photike; vgl. oben unsere Besprechung der neuen Ausgabe), aus welchen Quellen die erstaunlich gleichlautende aszetische Sprache dieses Lehrstücks fließt — wobei freilich, über grammatikalische Parallelen hinaus, die immer neue Quelle der gleichen innerlichen Erfahrung auch gleiche Wortprägungen zeitigt, wie das ja geradezu klassisch — jenseits von literarischen Abhängigkeiten — bei Ignatius von Loyola erwiesen werden kann. *R.*

Petrus Ortmayr O.S.B. u. Aegid Decker O.S.B., Das Benediktinerstift Seitenstetten. Ein Gang durch seine Geschichte. 8° (360 S.). Wels 1955, Welsermühl. S 80.—. — In den 12 Abschnitten dieses Werkes haben uns die Verfasser die 840 Jahre wechselvollen Geschickes ihres Stiftes in trefflicher Weise vorgelegt, eines Stiftes, das „als hervorragender Kulturträger ... im Laufe der Jahrhunderte auf das religiöse, wirtschaftliche und kulturelle Leben seiner Umgebung den stärksten Einfluß ausgeübt" hat (Vorwort). Gerade bei einem Benediktinerstift lag es nahe, den Abt in den Mittelpunkt der jeweiligen Ereignisse zu stellen. Dies verleiht dem Buche ohne Zweifel eine besondere Lebendigkeit. Von wirtschaftlichem Geschick und Mißgeschick und bisweilen wohl auch Ungeschick ist da die Rede, von der Pflege von Kunst und Wissenschaft, vor allem aber von der Sorge für die Klosterzucht und „das Heil der ihm (dem Abte) anvertrauten Seelen" (Benediktinerregel), zu denen auch die Seelen der Stiftspfarren gezählt werden. Verschiedene Gestalten ziehen am Leser vorüber: unternehmende und mehr gemächliche, ihren Aufgaben voll gewachsene und in manchem versagende; es ist anregend und lehrreich zu sehen, wie diese Mönchsfamilie des altehrwürdigen Ordens mit wunderbarer Lebenskraft zu den mannigfachen Wechselfällen Stellung nimmt und sie überdauert. Das Buch ist mit genauen Quellenangaben, Literaturverzeichnis und Namen- und Sachregister versehen. Liebevolle Zeichnung des Gegenstandes ist ihm ebenso eigen wie saubere Objektivität und erquickende Ehrlichkeit. *A. Pechhacker S. J.*

Festschrift zum 800-Jahrgedächtnis des Todes Bernhards von Clairvaux. Hrsg. von der Österreichischen Cistercienserkongregation vom Heiligsten Herzen Jesu (Österreichische Beiträge zur Geschichte des Cistercienserordens). 8° (520 S. u. 16 Bildtafeln). Wien 1953, Herold. — Das Bernhardjubiläum hat uns eine Reihe

von Festschriften geschenkt, von denen die von der österreichischen Zisterzienserkongregation herausgegebene unser Wissen um die Geschichte und Tätigkeit dieses Ordens in Österreich mehrfach bereichert und vertieft. Nach einer summarischen Übersicht über die Ausbreitung der Zisterzienser in unserem heutigen Staatsgebiet und einer Abhandlung von S. Grill über den hl. Bernhard als Exegeten schildert L. Grill in einer langen und methodisch wertvollen Untersuchung das Verhältnis des Heiligen zur Abtei Morimund im Elsaß, der Mutterabtei aller Zisterzienserklöster in Österreich. Dann folgen Beiträge über die Gründungsgeschichte von Sittich, eines Tochterklosters von Reun, Neukloster in Wr. Neustadt, die mittelalterliche Klosteranlage von Heiligenkreuz, die Gründung und Baugeschichte von Lilienfeld, ein Verzeichnis der Äbte und Mönche von Baumgartenberg von 1607 bis zur Unterdrückung der Abtei durch Kaiser Joseph II. im Jahre 1782. Von allgemeinem kirchen- und ordensgeschichtlichen Interesse sind dann die beiden Aufsätze über die Rechtsstellung des Abtes von Citaux und jene der Zisterze Raitenhaslach im Mittelalter.

F. Maaß S. J.

Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte. 6. Jahrgang 1954. Gr.-8° (410 S.). Speyer 1954, Jaeger. DM 12.—, geb. DM 15.—. — Auch in diesem Band ist die bisher beobachtete Gliederung seines Inhaltes in Abhandlungen, Quellen, Miszellen und kirchenhistorische Chronik beibehalten und in den ersten beiden Aufsätzen der Bedeutung des Bonifatiusjahres 1954 gebührend Rechnung getragen. Th. Schieffer, der Biograph des Heiligen, unterstreicht noch einmal die Größe und geschichtliche Sendung des Apostels der Deutschen, der um die Mitte des 8. Jahrhunderts die abendländische Entwicklung in neue Bahnen lenkte. Im zweiten Artikel untersucht J. Hörle den Brief des Papstes Gregor II., den dieser 738 an Bonifatius richtete, und sieht in ihm den Beginn einer zweiten Missionswelle, nachdem die erste mit der Erhebung des Heiligen zum Erzbischof im Jahre 732 abgeschlossen war (S. 26). Von den übrigen Abhandlungen seien noch die von E. Reibstein über das Verhältnis des Peter von Lautern zu den Lehren der Kurialisten und der Aufsatz über das Vikariat Lampertheim zur Zeit der französischen Revolution und Säkularisation hervorgehoben. *M.*

Heribert Christian Scheeben, Albertus Magnus. 8° (225 S., 16 Bildtafeln). Köln 1955, Bachem. Geb. DM 9.80. — Da in den letzten 20 Jahren unser Wissen über das Leben und die Wirksamkeit des großen deutschen Dominikaners nicht erweitert worden ist, begnügt sich der Verf., wie er im Vorwort erklärt, seine Biographie Alberts, die 1934 in erster Auflage erschienen war, unverändert wiederzugeben und so in anspruchsloser, aber gut lesbarer Darstellung ein anschauliches Bild der menschlich so gewinnenden und geistig so bedeutsamen Persönlichkeit jenes Mannes zu zeichnen, der keine Fürstenkrone trug und dem die Nachwelt trotzdem den Beinamen des Großen gab. *M.*

Nuntiaturberichte aus Deutschland. 2. Abt. 1560—1572. Hrsg. von der Historischen Kommission der Österr. Akademie der Wissenschaften in Wien u. dem Österr. Kulturinstitut in Rom. 2. Bd.: Nuntius Commendone 1560—1562. Hrsg. von Adam Wandruszka. 8° (XVI u. 183 S.). Graz 1953, Böhlau; 7. Bd.: Nuntius Biglia 1570—1571. Aus d. Nachlasse von I. Ph. Dengel, hrsg. u. eingel. von Hans Kramer. 8° (XXVI u. 104 S.). Graz 1952, Böhlau. — Mit diesen beiden Bänden ist die Reihe der Nuntiaturberichte von 1560—1572, deren Herausgabe das Österreichische Institut in Rom vor mehr als 60 Jahren übernommen hatte, endlich abgeschlossen. Beide Herausgeber sind dem Beispiele Dengels gefolgt und haben die Berichte der Nuntien nur mehr in ihren wertvollsten Partien wörtlich abgedruckt und das periphere Material in Regestenform verarbeitet, eine Methode, die der reduzierten materiellen Leistungsfähigkeit Rechnung trägt und dabei doch die praktische Verwendbarkeit des

edierten Quellenmaterials nicht beeinträchtigt. Der 2. Band der Reihe bringt die Berichte des päpstlichen Nuntius Giovanni Francesco Commendone mit ihrer eingehenden Schilderung der kirchlichen und politischen Verhältnisse Deutschlands, der 7. Band das letzte Jahr der Tätigkeit des Nuntius Melchior Biglia, der, ein Diplomat von mittelmäßiger Geschicklichkeit und Klugheit (S. XIII), seinem schlauen Gegenspieler, dem Kaiser Max II., nicht gewachsen war. *M.*

Johannes Bettray S. V. D., Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci S. J. in China (Analecta Gregoriana 76, Series Facultatis Missiologicae, Sectio B n. 1). 8° (XL u. 411 S.). Rom 1955, Univ. Gregoriana (Mödling b. Wien, St. Gabriel). — Dieses Buch ist eine beredte Apologie des großen Missionärs aus dem Jesuitenorden. Weil R. das Reich der Mitte liebte und in seiner Gesamtheit für Christus gewinnen wollte, suchte er die Hindernisse, die sich seiner Bekehrung entgegenstellten, dadurch aus dem Wege zu räumen, daß er in erster Linie den Kaiser zu gewinnen, für das Christentum günstig zu stimmen und, wenn möglich, zum wahren Glauben zu bekehren trachtete. Mit diesem Ziel war dem Missionsstrategen auch die Methode und der Weg vorgezeichnet, den er zu gehen hatte, der über die Mandarinen zu den chinesischen Gelehrten führte. Deshalb paßte er sich zunächst in seiner äußeren Lebenshaltung und den gesellschaftlichen Umgangsformen dieser gehobenen Bevölkerungsschicht vollkommen an und bemühte sich dann, die einen, bei denen die für die Bekehrung notwendigen charakterlichen und intellektuellen Voraussetzungen gegeben waren, langsam in die christlichen Wahrheiten einzuführen und den andern wenigstens die natürlichen religiösen Wahrheiten vor Augen zu stellen. Das war der Sinn seiner Bestrebungen, einzelne Wahrheitselemente des Gottesbegriffes, der Ahnenverehrung aus dem Konfuzianismus herauszuschälen und in das christliche System einzubauen, ohne aber die gesamte heidnische Philosophie des Konfuzius als solche anzunehmen und zum Ausdrucksmittel der christlichen Wahrheiten zu machen (S. 384). In dieser Absicht also, im Chinesen die vom Götzendienst, Aberglauben und Naturalismus verschüttete *anima naturaliter christiana* freizulegen und sie nach und nach zu Christus zu führen, liegt die Rechtfertigung der von Ricci geübten äußeren, sprachlichen, ästhetischen, sozialrechtlichen, intellektuellen und religiösen Akkomodationsmethode. Sie sollte das Tor sein, durch das die damals führenden Schichten des chinesischen Volkes in die katholische Kirche eintreten konnten. Und dieses Tor stand nach den abschließenden Worten des Verf. weit offen, als der große Chinamissionär seine Augen schloß. *M.*

Adam Wandruszka, Reichspatriotismus und Reichspolitik zur Zeit des Prager Friedens von 1635. Eine Studie zur Geschichte des deutschen Nationalbewußtseins (Veröffentlichungen d. Inst. f. österr. Geschichtsforschung 17). 8° (116 S.). Graz 1955, H. Böhlau. — Die sorgfältige, auf breiter Quellenbasis fußende und in eindringender Analyse erarbeitete Untersuchung zeigt, wie Kaiser Ferdinand II. und der sächsische Kurfürst Johann Georg von Sachsen zum Abschluß des Prager Separatfriedens im Jahre 1635 gelangten. Obwohl beide Herrscher nach alter Auffassung Religion und Politik aufs engste verknüpften, wurden durch die Not des Krieges und den sich daraus immer klarer herauskristallisierenden Begriff des *bonum publicum* allgemach die religiösen Interessen in den Hintergrund gedrängt und die von der *inevitabilis necessitas* verlangte Rettung des Staates mehr und mehr in den Blickpunkt der Herrscher und ihrer Ratgeber gerückt. Von der aus den Schrecken des Dreißigjährigen Krieges sich ergebenden Zwangslage war zwar noch ein weiter Weg bis zu der durch die Staatsraison der aufgeklärten Staatsmänner verlangten Konzentration der Staatsgewalt, die auch die Unterwerfung der Kirche unter seine Botmäßigkeit forderte und durchsetzte; aber die Beseitigung des Hemmnisses einer freien staatlichen

Machtpolitik, als das H. v. Srbik die streng ausgerichtete Religiosität der österreichischen Herrscher betrachtete (S. 36), war doch damals in die Wege geleitet. *M.*

Die Matrikel der Universität Innsbruck. Hrsg. von Franz Huter und Anton Haidacher. 1. Bd.: Matricula philosophica, 2. Teil: 1701—1735. 4° (255 S.). Innsbruck 1954, Wagner. S 225.—. — Die einem etwas abliegenden und spröden Stoff in entsagungsvoller Kleinarbeit abgerungenen Ergebnisse dieser historischen Detailforschung gewähren interessante Einblicke in die Zahl, standesmäßige und örtliche Herkunft der damaligen Innsbrucker Philosophiestudenten. Nach der dem Rez. allein vorliegenden zweiten Hälfte des 1. Bandes waren in der Zeit von 1701 bis 1735 von den 3732 Hörern 2868 Tiroler; 227 stammten aus den übrigen Ländern der Monarchie, 570 kamen aus Deutschland und der Schweiz, der Rest verteilt sich auf Italien und die Ostgebiete. Es ist einleuchtend, daß die beiden Städte Innsbruck und Hall das Hauptkontingent der Tiroler Studierenden stellten; es zeigt sich aber, daß im Laufe der Jahre auch die Talschaften besonders in Westtirol und Vorarlberg einen zunehmenden Prozentsatz ihrer begabten Sprößlinge auf die Universität schickten. Die soziale Struktur kommt in der Weise zum Ausdruck, daß jeder vierte Tiroler Student dem Adel, und zwar der städtischen Nobilität entstammt; das Bürgertum wird in dieser Periode bereits von der damals stark zunehmenden Landbevölkerung überflügelt. Eine ausführliche Einleitung über die Anfänge der philosophischen Fakultät, ihre Organisation und den Studienbetrieb sowie ein genaues Verzeichnis der Professoren erhöhen den Wert dieses für die Landes- und Wissenschaftsgeschichte bedeutungsvollen Quellenwerkes. *M.*

Nuove ricerche storiche sul Giansenismo. Studi presentati nella sezione di Storia ecclesiastica del Congresso internazionale per il IV. Centenario della Pontificia Università Gregoriana (Analecta Gregoriana 71, Sectio A n. 4). 8° (VI u. 310 S.). Rom 1954, Univ. Gregoriana. — Diese 15 Spezialstudien über verschiedene Aspekte und Perioden des Jansenismus in einzelnen Ländern reichen nach dem Hinweis des Herausgebers P. Leturia S. J. von ganz links bis ganz rechts, da in ihnen die revolutionärsten neben den traditionellen Ansichten über das Wesen des J. in friedlichem Einvernehmen zu Worte kommen. So bekennt gleich im ersten Artikel ein belgischer Mitarbeiter, daß er angesichts des uferlosen Meeres der jansenistischen Literatur, die allein über Belgien existiert, schon an einer adäquaten Definition des J. verzweifeln und im Jansenisten nur einen Gegner der Jansenistenfeinde sehen möchte. Es ergehe ihm bei dem Sammelbegriff des J. wie dem hl. Petrus in der Apostelgeschichte, vor den in einem riesigen Behälter die Vierfüßler und Kriechtiere der Erde sowie die Vögel des Himmels hingestellt wurden. Von solchen Ängsten ist der italienische Autor des Aufsatzes über den Jansenismus in Neapel im 18. Jahrhundert weniger bedrängt. Trotz der Komplexität der Phänomene bei der Entstehung und Entfaltung dieser Irrlehre ist ihm der J. nur die bedeutsamste und wichtigste Infiltration der Kirche der Gegenreformation durch die lutherische und kalvinische Häresie. *M.*

V. J. Fecher, A Study of the Movement for German National Parishes in Philadelphia and Baltimore (1787—1802) (Analecta Gregoriana 77). 8° (XXXI u. 283 S.). Rom 1955, Gregoriana. — In dieser Dissertation wird ein Abschnitt der nordamerikanischen Kirchengeschichte behandelt, der zwar örtlich und zeitlich eng begrenzt ist, der jedoch als Paradigma für die kirchlichen Zustände Amerikas um die 18. Jahrhundertwende gelten kann und die eigenartigen Schwierigkeiten verstehen läßt, vor die sich die amerikanischen Oberhirten während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gestellt sahen. Eine eigenartige Lage war dadurch geschaffen, daß viele Einwanderer, ob Laien oder Priester,

als Glücksritter in den neuen Erdteil kamen, ohne die geringste Absicht zu besitzen, ihre frühere Nationalität aufzugeben. Das hatte kirchlicherseits zur Folge, daß sich nationale Gruppen zu Pfarreien zusammentaten und den Oberhirten vor die Frage stellten: sollte man diesen Gemeinden ihre vom Mutterland mitgebrachten Eigenarten und Gebräuche belassen, oder sollte man sie zwingen, sich in den amerikanischen Rahmen hineinzufügen, um auf diesem Weg der Kirche in Amerika ein einheitliches Profil zu sichern? Erschwert wurde die Frage durch die Einrichtung der sogenannten Trustees, Laienverwalter der Pfarrei, an denen man wegen der amerikanischen Vereins-Gesetzgebung nicht vorbeikam, die aber ihrerseits in kirchlichen Angelegenheiten ihre Autorität fühlbar zu machen verstanden. Dieses Thema wird am Schicksal zweier deutscher Pfarreien zwischen den Jahren 1787 und 1802 illustriert. Die auf archivalischen Forschungen beruhende Arbeit bietet ein buntes Bild von Loyalität, Frömmigkeit, Heimatsliebe, Intrigue, Starrköpfigkeit und Nachgeben.

E. Gutwenger S.J.

Bernardino Llorca, Nueva visión de la Historia del Cristianismo. 2 Bde. Gr.-8° (1622 S.). Barcelona 1956, Editorial Labor. — Diese Kirchengeschichte mit dem anspruchsvollen Titel ist ein breit angelegtes Handbuch, das allerdings keine neue Schau des Christentums oder auch nur seine genetische Entwicklung bietet, sondern nach Art aller derartigen Kompendien eine Unmenge von Namen, Daten und Einzelereignissen enthält. Der Verfasser dürfte also mit seinem Werk nicht so sehr wissenschaftliche als vielmehr didaktische und pädagogische Interessen verfolgt haben, denen er allerdings durch besser ausgewählte Literaturangaben, einen gepflegteren Stil und eine größere Sorgfalt in der Anwendung der spanischen Syntax noch mehr gedient hätte. *R. Olaechea S.J.*

Katechetik

Alfred Burgardsmeier, Religiöse Erziehung in psychologischer Sicht. 2. Aufl. 8° (352 S.). Düsseldorf 1955, Patmosverlag. — Der Grundplan dieses Buches wird bestimmt durch eine Art materiale Katechetik mit betontem psychologischem Einschlag. In drei Teilen wird dargestellt, wie Kindheit und Jugend gemäß der Veranlagung der verschiedenen Altersstufen über Gott als Ziel, über Christus als Vorbild und über die Wachstumskräfte von Gebet und Sakrament unterwiesen werden sollen. Doch werden innerhalb dieses Planes mit bemerkenswerter Freizügigkeit und in lockerer Anordnung eine Fülle von Kenntnissen aus Theologie, Psychologie, Erziehungskunde ausgebreitet und mit sprühender Beredsamkeit dargelegt. Man findet hier nicht nur eingehende Darlegungen über verschiedene Systeme der Anthropologie und der Charakterologie (110—145), über die Psychologie des Gebetes (218—234), über die Dogmengeschichte der einzelnen Sakramente (270—295), sondern auch ein eigenes Kapitel über Meister Eckeharts Gotteslehre (65—74). Den Kern des Buches bilden wohl die Ausführungen, in denen B. zeigt, wie das Kind von seiner magisch-egozentrischen Vorstellungswelt (76ff) auf den Stufen der Klärung und Ergänzung, der biblischen Angleichung, der Entsinnlichung und Vergeistigung (89ff. 186ff) zur religiösen Reife geführt werden kann. Daneben finden sich zahlreiche wertvolle Winke religionspädagogischer Weisheit, so die kinderpsychologische Beurteilung katechetischer Wandbilder (168ff), die Überlegungen über den rechten Zeitpunkt für die Erneuerung des Taufversprechens (301ff), die Hinweise für die Gebetserziehung besonders auch in den Reifejahren mit ihren Hemmungen (238ff. 252ff; auf die einschlägigen Arbeiten von Kl. Tilmann ist jedoch nirgends Bezug genommen). Auffällig ist die starke Betonung der „Nachfolge Christi" in dem Sinn, daß die pädagogische Aufgabe auf den einzelnen Altersstufen in der Nachgestaltung des Christusbildes zu bestehen hätte (196f u. ö.). Folge-

richtig wird — mit den Kategorien der charakterologischen Systeme — eine Analyse des Charakters Christi versucht (142—145) und für das Fehlen neutestamentlicher Berichte über das Leben in Nazareth auf Apokryphen und Christuslegenden verwiesen (166ff. 173). Aber bleibt man so nicht zu leicht im Moralischen stecken? Ist es bei aller Hochschätzung des anschaulichen Vorbildes (für das ja eine reiche Hagiographie vorliegt) religionspädagogisch nicht noch wichtiger, auf ein Gesamtbild der christlichen Glaubenswelt auszugehen, das dem jungen Christen hilft, des Glaubens froh und seiner eigenen Christenwürde stolz bewußt zu werden, das auch den Sinn für die Kirche (die bei B. kaum genannt wird) zu wecken geeignet ist und das zum begeisternden Gesamtmotiv christlicher Entscheidung werden kann? Immerhin sind solche Gedankengänge auch dem Verf. nicht fremd; sie zeigen sich, wenn er einerseits gelegentlich auf Lindworskys Motivpädagogik verweist, anderseits betont, daß das Christusbild vor allem an Hand der Liturgie entwickelt werden soll (159ff).

J. A. Jungmann S. J.

Gerard Fischer, Johann Michael Sailer und Heinrich Pestalozzi (Unters. z. Theologie d. Seelsorge, Bd. VII). 8° (XII u. 355 S.). Freiburg 1954, Herder. — Der Verf., dem wir bereits eine Studie über J. M. Sailer und Immanuel Kant (Freiburg 1953) verdanken, führt mit dem vorliegenden Werk seine Untersuchungen über diesen bedeutenden deutschen und zugleich katholischen Pädagogen der Aufklärungszeit fort. In mühsamer Forschungsarbeit sucht F. den Einfluß Pestalozzis auf M. Sailer festzustellen. Er gelangt zu dem Ergebnis, daß S. ganz bewußt die Prinzipien Pestalozzis zum Aufbau der eigenen Pädagogik verwendet hat. Auch für S. ist daher das Ziel aller Bildung die möglichst harmonische Entfaltung aller im Menschen schlummernden Anlagen. Diese Bildung zum Menschen stellt er jeder mehr oder weniger einseitigen Standes- und Berufsausbildung voran. Was den Bildungsvorgang selbst betrifft, setzt sich S. für die Wahrung der Spontaneität und Freiheit ein. Jede Vermittlung bloßen Wort- und Gedächtniswissens nach Art der damaligen Katechisiermethoden lehnt S. geradeso wie Pestalozzi ab. Die Anschauung wird an den Anfang jeder, auch der religiösen Unterweisung gestellt. Für uns, denen diese Ideen längst schon vertraut geworden sind, ist es interessant zu sehen, mit welchem Mut vor kaum 200 Jahren Männer wie Sailer darum erst kämpfen mußten. Wir sind dem Verf. dankbar, die erziehungs- und geistesgeschichtliche Bedeutung Sailers, dieses ersten modernen, katholischen Pädagogen, so klar herausgearbeitet zu haben.

W. Croce S. J.

F. X. Arnold, Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft. 8° (141 S.). Düsseldorf 1955, Patmos. — Der Verf. legt in diesem Werk fünf Vorträge, die er im Lauf der letzten Jahre bei verschiedenen Gelegenheiten gehalten hat, einer breiteren Öffentlichkeit vor. Wir sind ihm dankbar dafür; denn er behandelt Themen von höchster Aktualität: Glaubensverkündigung in der Gegenwart, Glaubensschwund und Glaubensverkündigung, Kirche und Kirchen, Zur Theologie der Pfarrei, Kirche und Laientum. Die Geschichte gibt ihm den Schlüssel zur Lösung der Fragen. Sie zeigt mit der ihr eigenen eindrucksvollen Sprache die tragischen Folgen wie die Ursachen der Verklerikalisierung der Kirche und gibt so dem Laien den ihm gebührenden Platz in der Kirche wieder zurück. Nicht der Klerus, sondern die Laien bilden primär das Gottesvolk der Kirche; weder die sakralen Aufgaben dürfen ihnen einfach abgenommen noch darf ihre Wirksamkeit im profanen Raum einseitig zugunsten einer rein übernatürlichen Zielsetzung verkürzt werden. In ähnlicher Weise macht die Geschichte der Pfarre offenbar, daß diese niemals nur vom Kirchenrecht her begriffen werden kann, daß sie vielmehr die Kirche selbst darstellt, die sich als Glaubens-, Kult- und Liebesgemeinschaft in der Welt bewähren muß. Nicht weniger eindringlich sind die Folgerungen, die sich aus der historischen Betrachtung der christlichen

Bekenntnisse und ihrer Stellung zu einander ergeben. Ursprünglich war das Gespräch zwischen den verschiedenen Konfessionen ausschließlich religiöser und theologischer Natur. Erst später artete es aus zu einem kulturellen und politischen Machtkampf und die Aussicht auf Verständigung schwand in gleichem Maße dahin. Wenn wir daher heute der „Una sancta" und darüber hinaus der Einheit des Abendlandes in einer Stunde höchster Gefahr dienen wollen, dann müssen wir uns wieder auf der Basis des Glaubens begegnen. Was die Ausführungen A.s besonders wertvoll macht, sind die ständigen Hinweise auf die konkrete Art der Verkündigung. Wie eine unsachgemäße Predigt den Glaubensschwund unserer Tage mitverursacht hat, so kann sie und soll sie der Glaubensgemeinschaft der Kirche ihre volle Stoßkraft wieder verleihen, indem sie sowohl der Situation unserer Zeit wie dem Charakter des Wortes Gottes gerecht zu werden versucht. *C.*

M. Fargues, Neuzeitlicher Religionsunterricht. Übers. u. bearb. von J. Hüßler. 8° (106 S.). Luzern, Räber. — Es sind gewiß keine neuen Erkenntnisse, welche das Büchlein vermittelt. Sowohl die Bedeutung des Interesses wie des Arbeitsunterrichtes ist schon lange erkannt worden. In der Praxis freilich haben diese Einsichten noch lange nicht die gewünschte Auswertung gefunden. Vielleicht, weil es nicht gerade leicht ist, die kindlichen Interessen zu entdecken und den Religionsunterricht zu einem echten Arbeitsunterricht zu machen. In dieser Hinsicht bietet das Büchlein einige Hilfen. Sowohl für die biblischen wie für die wichtigsten dogmatischen Stoffe werden die Zeiten der günstigsten Aufnahmebereitschaft angegeben. Dabei fällt auf, daß das Verständnis für das Dogma von der Erlösung frühestens den Zehnjährigen zugemutet wird (27). Das wird stimmen, wenn man es wie F. ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Sühne den Kindern erklärt. Man könnte aber die Notwendigkeit der Erlösung auch durch den übernatürlichen Charakter der Gnade, die es wieder zu bringen gilt, begründen und so wäre das Dogma wohl schon den 7—8jährigen zugänglich. Zustimmen werden wir der Verfasserin bei ihrem eindeutigen Ja zur progressiven Methode sowohl beim katechetischen wie biblischen Unterricht. Sehr wertvoll sind auch die Übungen mit Arbeitsblättern, welche durch Beispiele so gut erläutert werden, daß sie jeder Katechet leicht nachahmen kann. *C.*

Einführung in den neuen Katechismus. Referate des Katechetischen Kurses in München, hrsg. von Hubert Fischer. 8° (VIII u. 99 S.). Freiburg 1955, Herder. — Die Bearbeiter des neuen deutschen Katechismus waren sich bewußt, daß mit der Fertigstellung dieses Buches noch nicht die ganze Arbeit geleistet ist. Auch die Einführung und Handhabung des neuen Kate hismus bringt noch einige Probleme. Um sie zu lösen, ist im Juni 1955 ein katechetischer Kurs in München abgehalten worden, dessen Referate in der vorliegenden Schrift dargeboten werden. Nach einem kurzen Überblick über die Geschichte des Katechismus folgt eine Erklärung seines Aufbaus. Es wird vor allem hingewiesen auf dessen heilsgeschichtliche und christozentrische Struktur. Als theologische Schwerpunkte werden genannt: unser ewiges Ziel, der lebendige Gott, Christus, Kirche und Eucharistie. Besonders dankbar werden die Katecheten sein für die Ausführungen von Kl. Tilmann über den methodischen Gebrauch des neuen Katechismus im Unterricht. Mit einer gewissen Erleichterung werden sie erfahren, daß dessen Handhabung wenigstens für jene Katecheten, denen die Münchener Methode irgendwie geläufig war, keiner besonderen Umstellung bedarf. Wie zur Auflockerung dieser Methode auch die verschiedenen Formen des Arbeitsunterrichts verwertet werden können, dafür gibt derselbe Verf., der sich dabei wieder als guter Praktiker erweist, treffende Hinweise. A. Barth spricht den Wunsch aus, der neue Katechismus möchte nicht nur für den Unterricht der Jugend, sondern auch für die Erwachsenenunterweisung als Grundlage

dienen. Eine begrüßenswerte Anregung! Denn — wir müssen es offen sagen bei aller Ehrfurcht vor der kirchlichen Autorität — der Catechismus Romanus, der seit dem Tridentinum bis zum heutigen Tag das Handbuch des Predigers sein sollte, zeigt doch noch bedeutende Mängel (z. B. die Aufgliederung des Stoffes nach den altbekannten Formeln ohne hinreichende Rücksichtnahme auf die organischen Zusammenhänge des Glaubensgutes; auch enthält er noch viel toten Wissensstoff, der für die Verkündigung unfruchtbar ist). Vielleicht war gerade das mit ein Grund, warum er sich trotz aller päpstlichen Mahnungen nie wirklich als Handbuch des Seelsorgers eingebürgert hat. Im neuen deutschen Katechismus wären diese Mängel weitgehend behoben. Ob er nun tatsächlich den Catechismus Romanus ersetzen kann bzw. ob er dieser neuen Zielsetzung zuliebe nicht in mancher Hinsicht ergänzt, in anderer Hinsicht vielleicht von manchen Elementen befreit und dann als eigenes Buch herausgegeben werden müßte, wird sich ja noch zeigen. Die vorliegende Schrift jedoch wird allen, die sie studieren, das bieten, was sie zu geben verspricht: eine gute Einführung in den neuen Katechismus. *C.*

Bruno Dreher u. Hans Dieter Strittmatter, Neues Zeichnen im Religionsunterricht. Quer-4° (56 S.). Freiburg 1955, Herder. — Dieses Heft enthält 45 verschiedene Skizzen für den katechetischen Unterricht. Was daran neu sein soll, liegt nicht in der Technik des Zeichnens (diese ist bei diesen Skizzen nicht leichter und nicht schwerer zu meistern als bei anderen ähnlichen Vorlagen), sondern in dem Bestreben, den spezifisch theologischen Gehalt der einzelnen Heilswahrheiten bzw. Heilsereignisse möglichst anschaulich und klar zur Darstellung zu bringen. Das geschieht vielfach in der Weise, daß den neutestamentlichen Begebenheiten die entsprechenden alttestamentlichen Vorbilder zugeordnet werden. So erscheint neben dem Kind in der Krippe in zwei anderen Feldern die Standsäule, die nach Dan 3, 31—45 vom Stein aus der Höhe zerschmettert wird, sowie der König, der nach Is 9, 5; 22, 22 Zepter und Schlüssel Davids trägt. Manches Mal ist es auch die Apokalypse, welche zur Deutung bestimmter Heilsereignisse herangezogen wird. Dem in der Gefangennahme erniedrigten Christus steht z. B. im Parallelfeld das verklärte Gotteslamm gegenüber, das von den Gerichtsengeln umgeben ist. So erhält das Wort des Herrn von den zwölf Legionen Engeln, die seiner Herrschaft unterstehen und jederzeit bereitgestellt werden könnten, sein volles Gewicht. Selbstverständlich kann es sich bei diesen Vorlagen nicht darum handeln, eine vollständige und systematische Illustrierung aller unserer Glaubensgeheimnisse zu bieten. Ihr Wert besteht vielmehr darin, daß sie uns auf eine bisher leider wenig beachtete Verwendungsmöglichkeit der zeichnerischen Darstellung hinweisen. Möchten nur viele Katecheten diese Anregung aufgreifen! *C.*

Joseph Decking, Katechesen für die gemeinsame Erstkommunion. 8° (64 S.). Düsseldorf 1954, Patmosverlag. — Der Verf. bietet in den 35 Stundenbildern, die er hier vorlegt und in seiner eigenen Lehrtätigkeit mehrfach erprobt hat, eine gute und gründliche Einführung in das Geheimnis der Eucharistie. Sie beginnt mit einem Besuch beim Taufstein, so daß die Eucharistie, wie es der Stufe des Erstkommunionunterrichtes allein entspricht, vor allem als das Brot der Gotteskinder erscheint. Das hl. Meßopfer wird zwar erklärt, aber nur in seinen wesentlichsten Umrissen, und selbst davon wird man, wenn es die geringe Fassungskraft der Kinder verlangt, manches besser auf den nachbereitenden Unterricht verschieben. Bei der Erklärung der hl. Messe fällt allerdings auf, daß sie beinahe ausschließlich als Opfer Christi und nicht in gleichem Maß auch als Opfer der Kirche aufgefaßt wird. Wenn z. B. S. 14 gesagt wird, Jesus opfere sich bei der hl. Wandlung dem himmlischen Vater auf, oder wenn S. 40 der Altar als die Stätte bezeichnet wird, wo sich Christus unblutigerweise hinopfert, so ist das entschieden zu wenig (ähnlich mangelhafte Ausführungen S. 61f). Daß

die hl. Messe Ausdruck unserer Herzenshingabe ist, worin doch ihr tiefster Sinn besteht, kommt dabei gar nicht zur Geltung. Wendungen wie „auch wir müssen für Jesus (!) etwas opfern, da er sich für uns am Kreuz geopfert hat" (39), sollten in diesem Zusammenhang nicht vorkommen. Sie verdunkeln den Sinn der Messe und erschweren eine später einsetzende Meßopfererziehung. Gut jedoch ist, daß neben der intellektuellen Einführung auch die aszetisch-sittliche Formung nicht vernachlässigt wird, sondern jedem Stundenbild auch irgendwelche sittliche Forderungen angefügt werden. In den Fällen, wo der Erstkommunionunterricht im gleichen Jahr wie der Beichtunterricht gegeben werden muß, wird man diese aszetische Seite freilich mehr diesem zuweisen dürfen. *C.*

Johannes Klement, Gemeinschaft im Pfingstgeist. 8° (111 S.). Wien 1955, Herold. — Die Firmlehre, welche in diesem Büchlein geboten wird, möchte vor allem ein lebendigeres Pfarrbewußtsein wecken. Es werden darum viele praktische Hinweise gegeben, die geeignet sind, den Blick für das kirchliche Gemeinschaftsleben zu öffnen. Die dogmatische Grundlegung freilich kommt daneben etwas zu kurz. Die Wirksamkeit des Hl. Geistes wird vorwiegend auf die Mitteilung aktueller Gnade beschränkt (die Gaben des Hl. Geistes werden in dementsprechender, übertriebener Breite behandelt), während der habituelle Geistbesitz der Gläubigen kaum zur Geltung kommt. Im Kapitel über die Kirche (73ff) wird der Hl. Geist allzu sehr nach Art einer unpersönlichen Kraft aufgefaßt, durch die Christus in der Kirche gegenwärtig ist. Dabei fällt die Behauptung, die leicht mißverstanden werden kann, daß nämlich Christus auch in den Sündern gegenwärtig sei (76). Wäre in diesem Zusammenhang der Hinweis, daß sich der Sünder aus der Gnadengemeinschaft der Kirche ausschließt, nicht weit besser, als daß man ihn ohne nähere Erklärung geradeso wie „die Armen und Kranken und selbst den letzten Bettler" (als ob diese alle auf der gleichen Stufe stünden!) als zur Kirche gehörig betrachtet? Dieselbe Oberflächlichkeit der Darstellung wird im Kapitel über das dreifache Priestertum fühlbar, wo die Begriffe nur genannt, aber in keiner Weise erklärt werden. Über das Verhältnis Marias zur Kirche sagt K. nur, daß die Gottesmutter durch ihre mächtige Fürbitte die Herabkunft des Hl. Geistes auf die Kirche erfleht hätte (91); abgesehen davon, daß diese Aussage trotz der Berufung auf ein päpstliches Rundschreiben in dieser Isolierung sehr fragwürdig erscheint, wäre es für die Formung des kirchlichen Gemeinschaftsbewußtseins fruchtbarer gewesen, Maria als Vorbild und Repräsentantin der Kirche darzustellen. Warum schließlich der Verf. seine zehn Kapitel als „Lehrstücke" bezeichnet, ist auch nicht ganz ersichtlich. Den Schrifttexten zu Beginn der „Lehrstücke" fehlt häufig die Anschaulichkeit, den „Lehrstücken" selbst die Einheit, und auch der Aufbau ist selten so, wie man ihn von einem Lehrstück im guten Sinn des Wortes erwartet. Trotz allem aber muß man sagen: der Versuch als Ganzes ist zu begrüßen. Denn es gibt tatsächlich kaum ein Sakrament, das so günstige Ansatzpunkte für die Weckung des kirchlichen Gemeinschaftsbewußtseins bietet wie das Sakrament der Firmung. Daß der Verf. darauf hinweist, verdient unsere Anerkennung. *C.*

K. Tilmann, Was du gern wissen möchtest. 12° (48 S.); **Ders., Damit du Bescheid weißt.** 12° (56 S.). Recklinghausen 1953 u. 1954, Paulusverlag. — **Cl. Pereira, Wer sagt uns die Wahrheit?** 16° (65 S.) u. **B. Benzing, Wer gibt uns Antwort?** 16° (95 S.). Innsbruck 1953, Fel. Rauch. — Von den eben genannten Schriften, die der reifenden Jugend, Buben wie Mädchen, ein reines Wissen über das Geschlechtsleben vermitteln wollen, verdient das Büchlein von Cl. Pereira entschieden den Vorzug. Es ist für Buben geschrieben, in einem äußerst gewinnenden, freundschaftlichen Ton, gibt offen auf alle Fragen Antwort, ohne jedoch den Takt zu verletzen. Ein einziges Mal dürfte ein Ausdruck etwas zu derb geraten sein (S. 12: „Durch eine Art Schlauch... ist das Kind mit dem Blut-

strom der Mutter verbunden"; Tilmann, Was du gern wissen möchtest, wählt S. 26 im gleichen Zusammenhang den geschickteren Ausdruck: „durch einen hohlen Strang"). Im übrigen aber kann es der Seelsorger unbedenklich jedem Jugendlichen in die Hand geben und selbst kann er an der Sprache des Verf. lernen. Die anderen Schriften fallen gegenüber dem Büchlein von P. etwas ab. Tilmann hat den Aufbau lange nicht so gut getroffen wie P.; während dieser ganz von den lebendigen Erfahrungen des Lesers ausgeht, stellt T. reichlich allgemeine und theoretische Erklärungen über die Liebe und die Ergänzungsbedürftigkeit von Mann und Frau an den Anfang seiner Erörterungen. Auch die Sprache ist etwas brutaler, manche Ausdrücke wie „Menschenkernlein" (statt „Keimzelle") oder „Eilein" (statt „Eizelle") sind wenig glücklich gewählt. Denselben Vorwurf müssen wir auch der Schrift von Benzing machen (S. 20). Trotzdem sind auch diese Schriften brauchbar und der Katechet wird manches aus ihnen entnehmen können. *C.*

W. Hünermann, Bündnis mit Gott. Gr.-8° (489 S.). Innsbruck 1955, Tyrolia. — Der Verf., dessen Erzähltalent uns schon lange bekannt ist, läßt hier in überaus plastischer Schilderung die Geschichte des AT von neuem lebendig werden. Er geht dabei über den knappen Bericht der Bibel weit hinaus, überläßt sich aber doch nicht nur der dichterischen Phantasie, sondern ist ehrlich bemüht, die einzelnen Begebenheiten in das richtige kultur- und zeitgeschichtliche Milieu hineinzustellen. Er hat zu diesem Zweck auch manche außerbiblischen Quellen zu Rate gezogen. Bei der Erzählung der Urgeschichte fällt auf, daß er manche Angaben der Bibel allzu wörtlich nimmt (z. B. die Lebenszeit der Patriarchen; „sie lebten Jahrhunderte, wie unser Dasein nach Jahrzehnten zählt", S. 24), obwohl er weiß (siehe Anm. 65, 6), daß die biblische Geschichtschreibung von ganz anderer Art ist als die heutige. Dafür ist ihm die Schilderung der Ereignisse aus späterer Zeit umso besser gelungen. Katecheten werden in diesem Buch wertvolle Anregungen für den biblischen Unterricht finden.

C.

W. Hünermann, Der endlose Chor. Gr.-8° (XV u. 768 S.). 3. Aufl. Freiburg 1952, Herder. — Die kurzen Lebensbilder der Heiligen, welche sich in diesem Buch in reicher Anzahl finden, bedürfen bereits keiner Empfehlung mehr. Für viele Seelsorger und Katecheten ist dieses Werk schon ein unentbehrliches Hilfsmittel geworden. Die meisten Erzählungen sind von solcher Lebendigkeit, daß sie sich zum Vorlesen ausgezeichnet eignen. Manchmal sind dem Verf. kleine historische Unrichtigkeiten unterlaufen. So war es z. B. zur Zeit des hl. Petrus noch nicht gut möglich, die Christen in den Katakomben zu begraben oder gar dort Zusammenkünfte abzuhalten (S. 365). Auch die Geschichte vom Gang zum Kalkofen (S. 388ff) dürfte wohl eher der Legende angehören. Im allgemeinen aber werden die Begebenheiten nicht nur packend geschildert, sondern auch ziemlich wahrheitsgetreu wiedergegeben. Ein Sachregister am Schluß des Buches erhöht dessen Verwendbarkeit; denn es gibt uns an, welche Wahrheiten und Ideale im Leben der besprochenen Heiligen konkreten Ausdruck gefunden haben. *C.*

W. Hochbichler, Österreichisches Katechetenrecht. 8° (312 S.). Innsbruck 1954, Tyrolia. — Der Verf. bringt im 1. Teil dieses Werkes die gesamtkirchlichen Bestimmungen für den Religionsunterricht und stellt ihnen dann im 2. und 3. Teil die in Österreich geltenden staatlichen wie diözesanrechtlichen Vorschriften gegenüber. Mit staunenswerter Vollständigkeit werden auch die Erlässe angeführt, die den Religionsunterricht nur in entfernter Weise betreffen. Für den Katecheten, der sich über die Rechtsgrundlage der verschiedenen Einrichtungen orientieren will, ein wertvolles Nachschlagewerk. *C.*

Theodor Schnitzler, Meßdienerpädagogik. Kl.-8° (111 S.). Kevelaer o. J. (1955), Butzon u. Bercker. Geb. DM 4.80. — Im Rundschreiben „Mediator Dei" findet sich ein Abschnitt über die Auswahl und Erziehung der Meßdiener, der vom Verf. in gründlichster Ausschöpfung jedes Gedankens zur Grundlage seines Buches gemacht wird. Zehn Thesen werden aufgestellt und begründet. Außerdem spricht der Verf. von den geschichtlichen, kirchenrechtlichen und liturgischen Grundlagen dieser Magna charta der Ministranten und gibt Anregungen für die Durchführung. Jeder Priester — denn jeder hat mit Ministranten zu tun — sollte sich mit dem Gedankengut dieses Büchleins vertraut machen. Vielleicht würden dann auch die Priesterberufe zunehmen.

Fr. Grimeisen S. J.

BÜCHEREINLAUF

Premm M., Katholische Glaubenskunde III/2: Buße, Krankenölung, Priesterweihe, Ehe. 8° (XV u. 415 S.) Wien 1955, Herder. S 132.—.

Rossi G. F., C. M., Antiche e nuove edizioni degli opuscoli di s. Tommaso d'Aquino e il problema della loro autenticità. 8° (73 S.) Piacenza 1955, Collegio Alberoni. L 700.—.

Rufinus, A commentary on the Apostles' Creed. Transl. and annot. by *J. N. D. Kelly* (Ancient Christian Writers 20). 8° (166 S.) London 1955, Longmans. sh 25.—.

Schaller J.-P., Secours de la grâce et secours de la médecine (Présence chrétienne). 8° (396 S.) Brügge 1955, Desclée de Brouwer. bFr. 105.—.

Scheeben H. C., Albertus Magnus. 8° (224 S.) Köln 1955, Bachem.

Schrift, Heilige, und Seelsorge. Wiener Seelsorgertagung vom 27. bis 30. Dez. 1954. Hrsg. von *K. Rudolf*. 8° (192 S.) Wien 1955, Herder. S 39.—.

Schurhammer G., S. J., Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit. I: Europa 1506—1541. 8° (XXX u. 742 S.) Freiburg 1955, Herder. DM 48.—.

Schürmann H., Worte des Herrn. Jesu Botschaft vom Königtum Gottes. 8° (VII u. 410 S.) Leipzig 1955, Benno-Verlag.

Seppelt F. X., Geschichte der Päpste. 2: Die Entfaltung der päpstlichen Machtstellung im frühen Mittelalter. 2., neubearb. Aufl. 8° (454 S.) München 1955, Kösel. DM 31.—.

Strohal R., Autorität. Ihr Wesen und ihre Funktion im Leben der Gemeinschaft. 8° (XIII u. 168 S.) Wien 1955, Herder. S 59.80.

Tilmann K., Um die Arbeitsmethoden in unserer Seelsorge. Kl.-8° (47 S.) Würzburg 1954, Echter-Verl. DM 1.20.

Voillaume R., Mitten in der Welt. Das Leben der Kleinen Brüder Jesu von *P. de Foucauld*. 8° (VI u. 239 S.) Wien 1955, Herder. S 73.—.

Vogels H. J., Handbuch der Textkritik des NT. 2. Aufl. 8° (VIII u. 236 S.) Bonn 1955, Hanstein. DM 15.—.

Vromant G.-Bongaerts L., De fidelium associationibus (Jus missionariorum 3, Museum Lessianum, Sect. théol. 30). Ed. 2. aucta et emend. 8° (IX u. 175 S.) Brügge 1955, Desclée de Brouwer. bFr. 105.—.

Wiesheu J., Persönlichkeiten der Bibel. 8° (XII u. 480 S., 32 Abb.) München 1955, Hueber. DM 16.80.

Xiberta B. M., O. Carm., Tractatus de Verbo incarnato 1. 2. 8° (zus. 766 S.) Madrid 1954, Instituto Francisco Suarez.

Zak F., Dignitäten und Kapitel in den ehemaligen Kollegiatstiften der Diözese St. Pölten (Diss.). 8° (14 u. 127 u. XLII S.) St. Pölten 1955, Preßvereins-Druck.

Zeitschriftenschau, Internationale, für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete 2 (1953—54), Heft 1—2. Gr.-8° (XI u. 248 S.) Düsseldorf 1955, Patmos-Verl. DM 34.—.

Afanasjev N., Aufgabe der Laien in der Kirche. 8° (78 S.). Paris 1955, Orthodox-Theol. Institut (russisch).

Andresen C., Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum (Arbeiten zur Kirchengeschichte 30). 8° (V u. 415 S.). Berlin 1955, Gruyter. DM 32.—.

Augustinus, Oeuvres 16: La Trinité 1. VIII—XV; 2. Les images. Texte de l'édition bénédictine. Traduction par *Agaesse* S. J. 8° (706 S.). Brügge 1955, Desclée de Brouwer. bFr. 240.—.

Balthasar H. U. v., Das betrachtende Gebet (Sammlung Adoratio 1). 8° (275 S.). Einsiedeln 1955, Johannes-Verlag. sFr. 12.80.

Balthasar H. U. v., Die Gottesfrage des heutigen Menschen (Wissenschaft u. Weltbild). 8° (223 S.). Wien 1956, Herold. S 52.—.

Benz E., Schelling. Werden und Wirken seines Denkens (Albae vigiliae, N.F. 15). 8° (119 S.). Zürich 1955, Rhein-Verl. sFr. 8.30.

Bernards M., Speculum virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter. 8° (XVI u. 262 S.). Köln 1955, Böhlau. DM 18.—.

Boschi A., Digiuno eucaristico e messe vespertine. Ed. 2. 8° (182 S.). Torino 1955, Berruti.

Braun H. S., Vom Christenmenschen. Radiopredigten 6. 8° (484 S.). Innsbruck 1955, Tyrolia. S 58.—.

Brinktrine J., Die Lehre von der Schöpfung. 8° (365 S.). Paderborn 1956, Schöningh. DM 20.—.

Brück A. Ph., Die Mainzer theologische Fakultät im 18. Jahrh.

(Beiträge zur Geschichte der Universität Mainz 2). 8° (XVII u. 168 S.). Wiesbaden 1955, Steiner. DM 12.—.

Brummet J., Das über alles ragende Zeichen. Drei Zyklen für die Fasten- und Passionszeit (Kanzelreihe: Dienst am Wort 6). 8° (124 S.). Innsbruck 1956, Tyrolia. S 38.—.

Bur J., Médiation Mariale. 8° (200 S.). Bruges 1955, Desclée de Brouwer. bFr. 84.—.

Calvetti C., La fenomenologia della credenza in Miguel de Unamuno. 8° (136 S.). Milano 1955, Marzorati.

Claudel P., Herr, lehre uns beten. 8° (109 S.). Heidelberg 1955, Kerle. DM 7.80.

Claudel P., Schwert und Spiegel. 8° (288 S.). Heidelberg 1955, Kerle. DM 12.80.

Dammer D., Vom heterogenen Familieneinkommen zum Familienlohn. 8° (179 S.). Wien 1955, Springer. S 60.—.

Daniélou J., Les saints „païens" de l'Ancien Testament. 8° (172 S.). Paris 1956, Editions du Seuil. Fr 450.—.

De la Noë F., Der Mensch in der Versuchung. Übersetzung: *F. Kollmann.* 8° (215 S.). Paderborn 1955, Schöningh. DM 10.50.

Didier G., Désintéressement du chrétien. La rétribution dans la morale de s. Paul (Théologie 32). 8° (254 S.). Paris 1955, Aubier.

taigne.

Dörrer A., Drei „Brunecker" und andere Holzkalender aus Tirol (S. A. aus: „Der Schlern", 29, 1955). 8° (S. 363—380). Bozen 1955, Athesia.

Duclos P., Le Vatican et la seconde guerre mondiale. 8° (254 S.). Paris 1955, Pedone. fFr. 1200.—.

Eder K., Der Liberalismus in Altösterreich (Wiener historische Studien 3). 8° (277 S.). Wien 1955, Herold. S 78.—.

Eismann-Wiggers, Vorlesebuch zum kath. Katechismus. In Verbindung mit dem Deutschen Katechetenverein hrsg. 1. Bd. 8° (475 S.). München 1955, Pfeiffer. DM 13.40.

Erdmann C., Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens. Unveränderter Nachdr. des 6. Bandes der „Forschungen zur Kirchen- u. Geistesgeschichte". 8° (XII u. 420 S.). Stuttgart 1955, Kohlhammer. DM 21.—.

Englander K., Ignatius von Loyola und Johannes von Polanco. Drei Ordensstifter und sein Sekretär. 8° (312 S.). Regensburg 1955, Pustet. DM 13.80.

Faßbinder N., Methodisches Handbuch zur kleinen katholischen Schulbibel von Ecker I: Methodisches Hilfsbuch. 5. Aufl. neubearb. von *H. Faßbinder, M. Pick, P. Rausch.* 8° (272 S.). Düsseldorf 1955, Patmos-Verl. DM 10.50.

Fischer J. A., Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche. Die Beurteilung des natürlichen Todes in der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte 1. 8° (XXV u. 318 S.). München 1954, Hueber. DM 21.80.

Fuhrmans H., Schellings Philosophie der Weltalter. Zum Problem des Schellingschen Theismus. 8° (469 S.). Düsseldorf 1954, Schwann.

Gallois G., O. S. B., Das Leben des kleinen hl. Plazidus. Übersetzt von *M. Jungo.* 8° (11 S. u. 104 Doppel-S. mit Zeichnungen). Luzern 1955, Rex-Verl. sFr 8.80.

Galot J., S. J., Le coeur de Marie (Museum Lessianum, sect. ascétique et mystique 48). 8° (312 S.). Bruges 1955, Desclée de Brouwer. bFr. 87.—.

Gamber K., Wege zum Urgregorianum (Texte und Arbeiten I/46). 8° (VIII u. 53 S.). Beuron 1956, Beur. Kunstverlag. DM 8.—.

Gehlen-Schelsky, Soziologie. Ein Lehr- und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde. 2. Aufl. 8° (351 S.). Düsseldorf 1955, Diederichs. DM 22.50.

Gerbert G., Werkbuch der Kanzelarbeit 1. Grundsätzliches. 2. Der Weihnachtsfestkreis (Kanzelreihe: Dienst am Wort 1. 2.). 8° (144 u. 221 S.). Innsbruck 1955/56, Tyrolia.

Gerhohus Reichersbergensis, Opera inedita I. Cura et studio *Dam. ac Od. Van den Eynde* et *Ang. Rijmersdael* (Specilegium Pont. Athenaei Antoniani 8). 8° (XIX u. 377 S.). Romae 1955, Antonianum.

Gickler D. M. O. P., Das „Ja" zum sakramentalen Mysterium (Kirche und Volk 2). 8° (160 S.). Köln 1955, Amerik.-Ungarischer Verl. DM 4.—.

Gnilka J., Ist 1 Kor 3, 10—15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Eine exegetisch-hist. Untersuchung. 8° (133 S.). Düsseldorf 1955, Triltsch. DM 6.80.

Grosche R. u. a., Der Weg aus dem Ghetto. Vier Beiträge. 8° (152 S.). Köln 1955, Bachem. DM 4.80.

Hablützel R., Dialektik und Einbildungskraft. F. W. J. Schellings Lehre von der menschlichen Erkenntnis (Philosophische Forschungen N.F. 4). 8° (138 S.). Basel 1954, Verl. f. Recht u. Gesellschaft.

Hänggi A., Der Kirchenhistoriker Natalis Alexander (1639—1724) (Studia Friburgensia N.F. 11). 8° (XXVII u. 417 S.). Freiburg/Sch. 1955, Universitätsverl. sFr 18.70.

Hammerschmidt E., Grundriß der Konfessionskunde. 8° (211 S.). Innsbruck 1955, Tyrolia. S 58.—.

Hessen J., Der Sinn des Lebens. 8° (157 S.). Münster 1955, Aschendorff. DM 7.50.

Holy Bible, Translated from the original languages ... 3.: Job to Sirach. 8° (VII u. 712 S.). Paterson 1955, St. Antony Guild Press. $ 5.—.

Hünermann W., Bündnis mit Gott. Die Geschichten aus dem Alten Testament. Mit 8 Kunstbeilagen. 8° (489 S.). Innsbruck 1955, Tyrolia. S 96.—.

Jantke C., Der vierte Stand. Die gestaltenden Kräfte der deutschen Arbeiterbewegung im XIX. Jahrhundert. 8° (VII u. 237 S.). Freiburg 1955, Herder. DM 14.80.

Jaspers K., Schelling. Größe und Verhängnis. 8° (346 S.). München 1955, Piper. DM 19.—.

Johner-Pfaff, Choralschule. 8. Auflage, umgearb. von *Maurus Pfaff*. 8° (XII u. 339 S.). Regensburg 1956, Pustet. DM 14.—.

Kleineidam E., Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard von Clairvaux (Erfurter Theologische Schriften 1). 8° (66 S.). Leipzig 1955, St. Benno-Verl.

Koch A. S.J. - **Sancho A.,** Docete. Formación básica del predicador y del conferenciante. VI: El hombre en la vida social (Biblioteca Herder 9). 8° (576 S.). Barcelona 1955, Editorial Herder.

Koch W., Die Bedeutung der theoretischen Ökonomik für die allgemeine Soziologie. Antrittsvorlesung (Recht u. Staat in Geschichte u. Gegenw. 188). 8° (21 S.). Tübingen 1955, Mohr. DM 1.90.

Künzle P., O. P., Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen (Studia Friburgensia N.F. 12). 8° (XXII u. 245 S.). Freiburg/S. 1956, Uni- vers.-Verl. sFr 15.60.

Landgraf A. M., Dogmengeschichte der Frühscholastik 4.: Die Lehre von der Sünde 1. 8° (385 S.). Regensburg 1955, Pustet. DM 31.—.

Lavelle L., Der Irrtum des Narziss. Übersetzung: *H. v. Winter*. 8° (220 S.). Wien 1955, Herold. S 98.—.

Llorca B., S. J., Nueva vision de la historia del cristianismo. 1. 2. 8° (XXVIII u. 871 S., XII u. S. 878—1621). Barcelona 1956, Editorial Labor.

Lombardi R., Grundriß einer besseren Welt (Handbücher des Apostolates 1). 8° (31 S.). Feldkirch 1956, Quelle.

Lorié L. Th. A., S. J., Spiritual terminology in the latin translations of the Vita Antonii (Latinitas christianorum primaeva 11). 8° (XV u. 180 S.). Nijmegen 1955, Dekker. Fr. 8.90.

March A., Die physikalische Erkenntnis und ihre Grenzen (Die Wissenschaft 108). 8° (VI u. 114 S.). Braunschweig 1955, Vieweg. DM 9.80.

Mauriac F., Das Brot des Lebens. 8° (117 S.). Heidelberg 1955, Kerle. DM 5.80.

Saint-Maurice, B. de, Johannes Duns Scotus, Lehrer unserer Zeit. 8° (344 S.). Paderborn 1956, Schöningh. DM 9.80.

Mayr I., S. J., Nicht stehen bleiben. Winke für das innere Leben. 8° (128 S.). Innsbruck 1955, Rauch. S 19.50.

Meinertz M., Begegnungen in meinem Leben. 8° (67 S.). Münster 1956, Aschendorff. DM 4.50.

Meisen A. G. M. van, Natuurfilosofie (Philosophische Bibliothek). 8° (360 S.). Antwerpen 1955, Standaard-Boekhandel. bFr 180.—.

Niedermeyer A., Compendium der Pastoral-Hygiene. 8° (XII u. 393 S.). Wien 1956, Herder. S 105.—.

Ohm Th., Wichtige Daten der Missionsgeschichte (Veröffentl. des Instituts f. Missionswiss. der Westfäl. Wilhelms-Universität Münster 4). 8° (200 S.). Münster 1956, Aschendorff. DM 12.50.

Peil R., Katechetik. Praktische Einf. in die katechetische Glaubensverkündigung. 8° (256 S.). Düsseldorf 1955, Patmos-Verl. DM 12.80.

DER APOSTELBEGRIFF IN DER NEUEREN EXEGESE

Historisch-kritische Darstellung

Von Dr. Elmar M. Kredel, Rom

(Fortsetzung und Schluß)

VI. DER APOSTELBEGRIFF IN DEN ERSTEN ZWEI JAHRZEHNTEN DES 20. JAHRHUNDERTS

Nachdem um die Jahrhundertwende einerseits die Durchführung des Apostelbegriffes der Didache im Sinne Sohms und anderseits das Wiederaufleben des Eschatologismus den Consensus stark bedroht hatten, kam es in den ersten zwei Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts zu einem Wiedererstarken der Auffassungen des Consensus, denen, von wenigen Ausnahmen abgesehen[160], nur katholische Autoren entgegentraten.

1. Adolf von Harnack

Zunächst muß noch einmal Harnack erwähnt werden, der vor allem in seinen drei großen Werken[161] seine Auffassung vom Begriff des Apostolats ausführlich darlegte. Während Sohm den Apostelbegriff der Didache direkt auf Christus zurückführte, ging Harnack nicht so weit. Er unterschied schon in seiner Apostellehre zwischen Jüngern Jesu und enthusiastischen Aposteln[162]. Dieser Unterscheidung blieb Harnack treu. Noch in der vierten Auflage seiner Mission finden sich die Kapitel seines Didachekommentars über die Apostel, Propheten und Lehrer nahezu unverändert abgedruckt[163].

Ein gewisser Farbwechsel aber macht sich bei seiner Darstellung der Zwölf bemerkbar. Sie hat an Umfang zugenommen und ist offenbar unter dem Einfluß von J. Weiss und Schweitzer eschatologisch gefärbt. Man kann dies unschwer feststellen, wenn man die entsprechenden Partien der dritten Auflage seiner Dogmengeschichte (1893) mit denen der vierten Auflage (1909) vergleicht oder die zweite Auflage seiner Mission (1905) mit ihrer vierten Auflage (1924). Der Wandel erfolgte also in der Zeit zwischen 1905 und 1909. Es ist interessant, wie Harnack den eschatologischen Apostelbegriff mit dem der Didache zu verbinden gesucht hat.

---

[160] Heinrici und Harnack (wenigstens was seinen Eschatologismus anbelangt) sind die einzigen.

[161] Lehrbuch der Dogmengeschichte (1885). Wir zitieren nach der 4. Auflage 1909.

Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (1902); 2. Aufl. 1905. Wir zitieren nach der 4. Aufl. 1924.

Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten (Leipzig 1910).

[162] Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel S. 117.

[163] 2. Aufl. I. Bd., S. 280ff; 4. Aufl. S. 346 ff.

Jesus war nach Harnack *Messias designatus*[164], der eine „apokalyptisch-eschatologische Botschaft" verkündete[165]. Er war „Erlöser und Richter"[166]. Erlöser war er durch seinen Tod, den er als Sühnetod für viele vorausgesagt hat. Durch sein Heilandswirken war das kommende Gottesreich schon angebrochen. Die Vollendung des Reiches steht aber erst bevor, wenn er nach seinem Tod auf den Wolken des Himmels als Richter erscheinen wird, mit großer Macht und Herrlichkeit.

Jesus hat aus einem weiteren Schülerkreis die Zwölf ausgewählt. Sie hatten, wie schon die Zahl zeigt, messianische Bedeutung und wurden im Hinblick auf das, was kommen sollte, ausgewählt[167]. Erwählung und Aussendung zu Lebzeiten Jesu sind nach Harnack historisch[168]. Die Bedeutung der Zwölf lag aber nicht darin, daß sie Apostel waren (ob diese Bezeichnung von Christus stammt oder nicht, entschied Harnack nicht), sondern darin, daß sie „die zwölf (von Jesus erwählten) Jünger waren[169], die als mitregierende Beisassen in dem demnächst kommenden Gottesreich das Richteramt über Israel ausüben werden. Ein darauf hinzielender Spruch Jesu ist uns in der ältesten Quelle (Q) aufbewahrt und muß hier in den Mittelpunkt gerückt werden[170]. Die Apostel sind die Vervielfältigung des Messias Jesus, der freilich dabei ihr Herr bleibt"[171].

Von einer Anweisung zur Heidenmission kann nach Harnack bei Jesus keine Rede sein[172], da alle Anweisungen Jesu an seine Jünger von dem Gedanken beherrscht waren, daß das Ende nahe bevorstehe[173]. „Mt 28, 19 ist kein Herrenwort"[174].

Mit dem Tode Jesu trat nach Harnack die Geschichte des Evangeliums in ihr zweites Stadium. Aus dem „Evangelium Jesu" wurde das „Evangelium von Jesus". Aus der Predigt Jesu vom nahen Gottesreich wurde die Predigt der Jünger von Jesus, dem gekreuzigten und auferstandenen Messias[175]. Die Gemeinschaft der Christusgläubigen bildete sich und löste sich langsam vom Judentum[176].

Langsam formte sich nun auch die Stellung der Zwölf entsprechend um. Noch immer aber wurden sie nicht zu Aposteln im eigentlichen Sinn (Apostel war für Harnack gleich Missionar[177]).

---

[164] Harnack, Dogmengeschichte I. Bd., S. 69.
[165] Ebd. S. 67.
[166] Ebd. S. 70.
[167] Harnack, Entstehung S. 5.
[168] Harnack, Mission I. Bd., S. 333.
[169] Der nun folgende Teil des Zitates aus Harnack, Mission, 4. Aufl. S. 333, findet sich z. B. in der 2. Aufl. (S. 268) noch nicht.
[170] Hier zitiert Harnack die beiden Texte Mt 19, 28 und Lk 22, 28f im griechischen Wortlaut.
[171] Harnack, Mission S. 333.
[172] Vgl. Harnack, Mission S. 333.
[173] Harnack, Dogmengeschichte I. Bd., S. 77.
[174] Ebd. S. 88 Anm. 3.
[175] Ebd. S. 85ff.
[176] Ebd. S. 88.
[177] Harnack, Entstehung S. 6.

Als „zwölf Interimsrichter" „regierten" sie die Urgemeinde[178]. Schon jetzt wurden sie „als Regenten der Gemeinde bzw. als Leiter der Theokratie (unter Führung des Petrus) betrachtet"[179]. „Innerhalb der Kirche Christi hatten die Zwölf als Regierer der Gemeinde von Jerusalem (und damit der Kirche überhaupt) ein unvergleichliches Ansehen ..."[180]. So war es auch zu verstehen, daß sie nach einer nach Harnack „alten, gutbezeugten Tradition"[181] zwölf Jahre in Jerusalem blieben als Stellvertreter und Vervielfältiger des Messias Jesus. Soweit hatte sich also nicht viel geändert. Eine ganz neue Funktion der Zwölf forderte der Glaube an die Auferstehung. Zum Beweis der Auferstehung bedurfte es Augenzeugen. Diese Augenzeugen waren die, die den Auferstandenen allein gesehen hatten, die Zwölf. Nur sie konnten Zeugnis für Jesus ablegen. So groß die Bedeutung der Auferstehung, so groß war die Bedeutung der zwölf Augenzeugen.

Das war also die Stellung der Zwölf in den ersten Jahren nach Jesu Tod: Soweit das „Evangelium Jesu" nachwirkte, waren sie die gegenwärtigen und zukünftigen Richter, „die Vervielfältigung des Messias Jesus, der freilich dabei ihr Herr bleibt". Die Nachwahl des Matthias unterstrich diese Gedanken. Soweit „das Evangelium von Jesus" in den Vordergrund rückte, waren sie die Augenzeugen des Auferstandenen. Daß man sich die Urgemeinde unter Leitung der Apostel nicht als „Verein kommunistischer Quäker" vorstellen darf, war für Harnack selbstverständlich. Schon allein „die Transformation der Judenkirche und Synagoge in die Ekklesia Gottes ... gab ihr Rechtsordnungen." Harnack wies auf das „Recht der Zwölf auf solemne Sündenvergebung" hin und auf die „Strafgewalt", die „Petrus als Haupt der Zwölf" ausgeübt hat[182].

Nun bahnte sich aber nach Harnack noch während des Aufenthaltes der Zwölf in Jerusalem etwas völlig Neues an: Der Ursprung der Heidenmission. Sie ging ohne Zutun der Zwölf oder vielleicht sogar gegen ihren Willen von den „hellenistischen Rivalen der Zwölf" aus, von den sieben Männern, die von den Zwölfen zum „Dienst an den Tischen" bestellt worden waren[183]. Sie begannen unter den Samaritern mit der Heidenmission[184]. Apostel waren hier tätig, die mit dem Richteramt der Zwölf nichts zu tun hatten[185]. Sowohl der Erfolg der Heidenmission (vor allem des Barnabas), als auch die zweite Verfolgung, der Jakobus, der Zebedäide, zum Opfer fiel, veranlaßten das Eintreten der

[178] Harnack, Mission S. 336 Anm. 4.
[179] Harnack, Entstehung S. 6.
[180] Harnack, Mission S. 336 Anm. 4.
[181] Harnack, Entstehung S. 24.
[182] Harnack, Entstehung S. 17. Zu dieser Erkenntnis verhalf wohl nicht zuletzt die Opposition gegen Sohm.
[183] Wie aus den „Tischdienern" „Wundertäter und Apostel" wurden, vermag auch Harnack nicht zu erklären.
[184] Harnack, Entstehung S. 22f.
[185] So leitete Harnack zum Apostelbegriff der Didache über.

Zwölf in die Heidenmission. Aus den „Interimsrichtern" wurden „Apostel". Die Weltmission wurde nun auf Christus zurückgeführt. Mt 28, 19 und Mk 16, 25 sind die universale Erweiterung von Mt 10, 7; Lk 10, 3, 9 „gehet hin und verkündiget" (Quelle Q)[186]. „Bewundern wir die Größe des Paulus, so gilt unsere Bewunderung nicht minder den Uraposteln, die um des Evangeliums willen eine Lebensweise eingingen, die ihr Herr und Meister, mit dem sie gegessen und getrunken hatten, sie nicht gelehrt hatte"[187]. So kennzeichnete Harnack den Bruch mit dem Alten, die Kluft, das völlig Neue. „Dennoch waren, wenn man den Augenpunkt hoch genug nimmt, nicht die Zwölfapostel, auch nicht Petrus, die berufenen Nachfolger Jesu. Der berufene Missionar, der das Werk Jesu wirklich fortgesetzt hat, war Paulus"[188]. So war Harnack bei seinem charismatischen Apostelbegriff der Didache angelangt.

Des Paulus Apostelbegriff war nach Harnack „nicht eindeutig". Einerseits war es der Apostelbegriff der Didache, wie wir ihn in der Darstellung Harnacks bereits kennen; andererseits machte sich bei Paulus deutlich eine Begrenzung bemerkbar. Die „chronologische Reihenfolge" der Apostelberufung war für ihn nicht unbedeutend. So schob er die Zwölf als die ältesten Apostel, die Urapostel, in den Vordergrund. Seine Mitmissionare (Barnabas und Silvanus) bezeichnet er auch als Apostel, nicht aber seine Schüler (Timotheus und Sosthenes)[189]. „Daß die Zwölf fortan in der Geschichte als die zwölf Apostel, ja, als die Apostel gelten, das hat Paulus begründet, und er hat es begründet — paradox genug — um seine eigene Bedeutung zu fixieren"[190]. So stand also bei Paulus neben dem weiten Apostelbegriff, den er nicht fallen lassen „konnte und wollte", ein enger Apostelbegriff.

Lukas geht noch weiter auf dem Weg der Einengung des Apostelbegriffes. Sein Sprachgebrauch ist nach Harnack „sowohl durch den der ältesten Zeit (synoptische Tradition) als durch den paulinischen bestimmt". So kam es zur Gleichsetzung: „die zwölf Apostel" ist gleich „die Apostel", als gäbe es überhaupt keine anderen. Selbst Paulus wurde von Lukas nicht mit dem Aposteltitel bezeichnet[191].

Damit ist der Weg zum „katholischen Apostelbegriff" schon angedeutet. „Die ältesten Missionäre — Paulus einschließlich" (!) verweisen auf die Zwölf, als die „berufenen Augenzeugen", die den Auftrag, das Evangelium in der ganzen Welt zu verkünden, erhalten hätten und ihm auch nachgekommen seien. Das war aus doppeltem Grund vonnöten. Einerseits mußte man „die schweren Folgen des entfesselten religiösen Enthusiasmus und der un-

[186] Harnack, Mission S. 42.
[187] Ebd. S. 69. Petrus ist „Hellene" geworden.
[188] Ebd. S. 50.
[189] Ebd. S. 334f.
[190] Ebd. S. 336.
[191] Ebd. S. 337.

gebundenen religiösen Phantasie abwehren". Diese Nötigung kann man nach Harnack „nicht weit genug zurück datieren. Dementsprechend ist auch das Traditionsprincip (Christus — die zwölf Apostel) in der Kirche ... sehr alt"[192]. Es war eben „die Verbürgung für die διδαχὴ τοῦ κυρίου, die man bedurfte, nicht von Paulus, sondern nur von berufenen Augenzeugen zu leisten". Dementsprechend trat Paulus mit seinen Schülern mehr zurück und die Zwölf traten in den Vordergrund. Nach Harnack wären möglicherweise Paulus und seine Schüler ganz in Vergessenheit geraten, wenn nicht die Paulusbriefe in den Kanon des Neuen Testamentes Aufnahme gefunden hätten[193].

Andererseits nötigte eine zweite Schwierigkeit die ältesten Missionare auf den Weg des Traditionsprinzips. Es gab da „einen dunklen Punkt: Warum ist Jesus nicht in der Mitte der ‚Völker', sondern unter den Juden aufgetreten?". Das war ein quälendes Problem. Es führte zu verschiedenen Lösungsversuchen. So ließ der Verfasser des vierten Evangeliums Jesus Griechen begegnen. „Die Worte, welche der Evangelist daraufhin Jesu in den Mund legt[194], sollen eine Erklärung der fehlenden Heidenmission des Heilands sein". Es wurden noch andere Versuche gemacht, Jesus mit den Heiden in Berührung zu bringen, so der legendäre Briefwechsel Jesu mit Abgar[195]. Erfolgreich blieb aber nur ein Weg: Jesus kommt durch die Zwölf zu den Heiden, nach Jo 10, 16 sprach Jesus von den „anderen Schafen", die er noch herbeiführen müsse und die seine Stimme hören. „Er selbst wird sie herbeiführen — also ist die durch seine Jünger vollzogene Mission seine eigene Mission; es ist so gut, wie wenn er selbst hinauszöge — ... Eine Folge dieser Betrachtung war, daß man die Zwölf wie eine Art von persönlicher Vervielfältigung Christi selbst auffaßte und daß man ihre Sendung in alle Welt, d. h. die von Jesus angeblich befohlene Heidenmission, in das Kerygma aufnahm". So liegen nach Harnack die Wurzeln des katholischen Traditionsprinzips in der ältesten christlichen Zeit. In Rom „[illegible] und gewiß nicht ohne den Einfluß des *genius loci et imperii* —" hat sich dann die Idee der apostolischen Überlieferung „zu der Vorstellung und Theorie der durch Sukzession sich vermittelnden Überlieferung verdichtet und schematisiert"[196].

So findet sich also zur Zeit des Clemens Romanus, also am Ende des ersten Jahrhunderts, ein ganz ähnlicher Apostelbegriff wie in der Urgemeinde um die Mitte desselben Jahrhunderts („persönliche Vervielfältigung Christi"[197] — „Vervielfältigung des Messias Jesus"[198]). Wenn zwischen Christus und Clemens eine lückenlose

[192] Harnack, Dogmengeschichte S. 181.
[193] Ebd. Vgl. auch Harnack, Entstehung S. 31 Anm. 1.
[194] Jo 12, 33.
[195] Vgl. auch Mt 2 (Magier), Lk 2 (Engelsbotschaft). Harnack, Mission S. 78 Anm. 3.
[196] Harnack, Mission S. 360 Anm. 4.
[197] Ebd. S. 78.
[198] Ebd. S. 333.

Verbindung bestünde, dann hätte dieser Gleichlaut Bedeutung; ja, er zwänge direkt zur Annahme der katholischen Sukzessionslehre und des göttlichen Kirchenrechtes[199]. Mit dem gleichen Nachdruck, mit dem Sohm jegliches Recht aus seinem System verbannte, wies Harnack auf die Lücken hin, die nach ihm Christus und Clemens trennen. Die erste und empfindlichste Lücke ist gekennzeichnet durch den kategorischen Satz: „Mt 28, 19 ist kein Herrenwort"[200]. Zwischen Christus und den Zwölfen nach dem Tode Jesu bestand keine Verbindung. Die andere Lücke klafft nach Harnack zwischen den Zwölfen und den ältesten wirklichen Aposteln (d. i. Missionaren). Der christliche Apostolat (= der Apostolat der Didache) und die Heidenmission entstehen ohne das Zutun, ja, vielleicht sogar gegen den Willen der Interimsrichter in Jerusalem.

Auf die Verbindung zwischen Jesus und den Zwölfen nach Jesu Tod werden wir weiter unten zu sprechen kommen. Hier nur einige Hinweise zur Verbindung zwischen den Zwölfen und den Sieben. Das Hauptgewicht liegt hier auf den beiden Kapiteln der Apostelgeschichte 6 und 13. Beide gehören nach dem einstimmigen Urteil der Wissenschaft zu den ältesten und bestbezeugten Quellen des Neuen Testamentes[201]. Für die Erklärung beider Texte ist zunächst die Bedeutung der Handauflegung von Wichtigkeit. Harnack selbst schrieb dazu, daß die Handauflegung nicht nur eine „symbolische" Handlung war, sondern eine „sakramentale". Durch sie wurden die „zum Amt nötigen Charismen" mitgeteilt. Daß die Handauflegung auf einen jüdischen Ritus zurückgeht, stand auch für ihn außer Zweifel[202]. Auch Johannes Behm stellte fest, daß die Übertragung des Amtes unter Handauflegung offenbar auf ein jüdisches Vorbild zurückgehe[203]. „Das Urbild ist die Weihe Josuas zu Moses' Nachfolger"[204], dem Moses die Hände auflegte, und er legte damit „etwas von seiner Hoheit auf ihn, damit die ganze Gemeinde der Israeliten ihm untertan sei"[205]. Nach Harnack und Behm müssen wir also bei der Handauflegung in Jerusalem und Antiochien etwas Ähnliches vermuten. Die Zwölf legten den Sieben die Hände auf und ließen so etwas von ihrer „Hoheit" auf die Sieben übergehen. Leder drückte das Gleiche nur etwas moderner aus, wenn er

[199] Vgl. Harnack, Dogmengeschichte S. 57: „Eine gewaltige Lücke klafft für uns irgendwo in der großen Entwicklung, die zwischen dem 1. Clemensbrief und dem Werk des Origenes *Περὶ ἀρχῶν* liegt."

[200] Ebd. S. 88 Anm. 3. Vgl. auch Mission S. 39-48.

[201] Kapitel 13 und 14 bezeichnet Harnack selbst als eine „alte Quellenschrift der Apostelgeschichte", die in die ersten Jahre nach der Bekehrung Pauli zurückreicht; vgl. Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel S. 98f. Zum Kapitel 6 vgl. besonders Paul August Leder, Die Diakone der Bischöfe und Presbyter und ihre urchristlichen Vorläufer (Stuttgart 1905) S. 358-373.

[202] Harnack, Entstehung S. 20.

[203] Johannes Behm, Die Handauflegung im Urchristentum (Leipzig 1911) S. 122.

[204] Ebd. S. 123.

[205] Num 27, 18—23 nach der Übersetzung von Behm.

sagt, daß die Sieben durch diese Handlung von den Uraposteln Vollmachten erhielten, also „Bevollmächtigte der Zwölf" wurden[206]. Die Handauflegung in Antiochien erfolgte nun nicht durch die zwölf „Interimsrichter" selbst, sie erfolgte auch nicht durch die Propheten und Lehrer[208], sie kann aber auch nicht durch die Gemeinde erfolgt sein, denn diese konnte ja nichts von Charisma und Hoheit übertragen, was sie selbst nicht hatte. Sie konnte also nur von Amtsinhabern vollzogen worden sein, die in ähnlicher Weise Charisma und Hoheit übertragen konnten, wie die Zwölf in Jerusalem. So geht schon aus der Handauflegung hervor, daß eine Verbindung zwischen Jerusalem und Antiochien bestanden haben muß. Die Kluft zwischen den Uraposteln und den ersten Missionaren kann also wohl kaum so groß gewesen sein, wie Harnack glauben machen möchte.

2. *Erich Haupt*

Die Darstellung des Apostelbegriffes von Erich Haupt[209] bietet uns die Auffassungen des Consensus unter Hinzunahme dessen, was vom Apostelbegriff der Didache für diese Theorie brauchbar war. Er war nicht so radikal wie Seufert. Die Zwölfzahl der Jünger ist nach ihm geschichtlich[210]. Die Zwölf hatten aber keinerlei Sonderstellung oder Sonderaufgabe[211]. Sie waren auch nicht Apostel im eigentlichen Sinn. „Jesus hat nicht den Apostolat ‚gestiftet', sondern nur die Bedingungen geschaffen, unter denen seine Jünger Apostel in dem von Paulus festgestellten Sinn werden konnten"[212]. Ausschlaggebend war ihm nur Persönlichkeit und Charisma[213]. Wer eine selbständige Bedeutung in der Entwicklung der Kirche hat, der ist Apostel[214]. Von einer „Amtsübertragung", von „rechtlichen Verpflichtungen" oder bestimmten „Abgrenzungen" konnte nach ihm weder bei den Zwölfen noch bei Paulus eine Rede sein[215].

Erfreulicherweise wies G. Heinrici[216] ihm gegenüber darauf hin, daß mit dem Charisma das spezifische Wesen des Apostolates

---

[206] Richtiger als „Bevollmächtigte der Zwölf" wäre Bevollmächtigte Jesu Christi, denn das, was durch die Handauflegung sowohl bei Josue, als auch bei den Sieben übertragen wird, ist nicht menschliche, sondern göttliche Vollmacht. Von einer Handauflegung durch die Gemeinde ist man in Jerusalem weit entfernt. „Wählt euch sieben Männer aus, die wir bestellen werden", „Das ganze Bild durchdringt jene Ruhe und Entschiedenheit, welche nur das Recht verleihen kann". Leder S. 48. 74f.

[208] Vgl. Harnack, Entstehung S. 19: „Barnabas und Paulus können sich doch nicht selbst ausgesondert haben".

[209] Erich Haupt, Zum Verständnis des Apostolates im Neuen Testamente (Halle 1895).

[210] Ebd. S. 4.

[211] Ebd. S. 31f.

[212] Ebd. S. 144.

[213] Ebd. S. 119f.

[214] Ebd. S. 135.

[215] Ebd. S. 124f.

[216] ThLZ 1897 Sp. 132.

nicht getroffen ist. „Das ἀποστέλλειν, das den ἀπόστολος charakterisiert, weist auf einen Auftrag hin". Zum Apostel gehört wesentlich eine Berufung. Der Nachweis der Berufung konnte in verschiedener Form erfolgen. Paulus berief sich auf die Christuserscheinung[217]. Die Zwölf ergänzten sich durch das Los nach vorheriger Anrufung Christi. Worauf sich die in der nachapostolischen Generation auftretenden Apostel berufen haben, wußte auch Heinrici nicht zu sagen. „Vielleicht daß sie Paulus als Eideshelfer mißbrauchen"[218]. So stellt Heinrici fest, daß der Auftrag Christi die charismatisch begabte Persönlichkeit zum Apostel macht. Auch das Wort ἀπόστολος weist nach Heinrici auf eine Berufung hin. Wenn man es „als eine original christliche Prägung betrachtet, wie Haupt es tat, so kann das Moment der Sendung für den Begriff nicht bedeutungslos sein". Aus Paulus geht nach Heinrici hervor, daß das Apostelamt auch ein „Verwaltungsamt" war, das ihm, dem δοῦλος, ὑπερέτης, οἰκόνομος, λειτουργός eine „auferlegte Pflicht" war.

So hat das Werk Haupts wenigstens durch die Kritik, die es hervorgerufen hat, der Erforschung des Apostelbegriffes einen Dienst erwiesen. Leider sind aber Erwägungen, wie Heinrici sie anstellte, besonders unter protestantischen Autoren etwas sehr Seltenes.

Hier sei auch B. Weiss, „Die Religion des Neuen Testamentes", erwähnt[219]. Wie H. J. Holtzmann[220] war ihm wohl unter dem Einfluß der Didacheerklärung Harnacks der Apostolat „Charisma der Gemeindegründung". Während aber Bernhard Weiss wie in seiner „Theologie des Neuen Testamentes" mehr Wert auf die Gleichheit aller legte („keineswegs hat Jesus ihnen ausschließlich die Verkündigung der Heilsbotschaft übertragen", „nirgends legen sie sich irgendwelche ausschließliche Vorrechte bei"[221]), erinnert Holtzmanns Darstellung mehr an Baur. Er unterscheidet zweierlei Apostolat: Apostel, die sich auf den „auf Erden wandelnden Jesus", den „Messias seines Volkes", den „Christus nach dem Fleisch" beriefen, und Paulus, der von dem „himmlischer Geist gewordenen Christus" seine Offenbarung empfangen hat. Dementsprechend verkündeten auch die Urapostel „jenes mit Erdfarbe gemalte Messiasbild", während Paulus einen idealen Christus verkündigte[221a].

---

[217] An Amtsübertragung wie Apostelgeschichte Kap. 6 und 13 dachte anscheinend auch Heinrici nicht.

[218] Heinrici, ThLZ 1897 Sp. 133. Mit den nachapostolischen ἀπόστολοι meint Heinrici offenbar Apostel nach Art der Didache und er hat anscheinend keine allzu große Meinung von ihnen.

[219] B. Weiss, Die Religion des Neuen Testamentes (Stuttgart-Berlin 1903).

[220] Heinrich Julius Holtzmann, Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie (Tübingen 1911²).

[221] B. Weiss, Die Religion S. 300.

[221a] H. J. Holtzmann, 2. Bd. S. 68f.

Henri Monnier[222] sah im Apostel „essentiellement un propagateur du christianisme ..."[223]. Apostel ist „quiconque se sent poussé par l'Esprit a évangeliser: l'apostolat, ... n'a rien d'une dignité conferée solennellement par Jésus"[224]. Kein anderer Autor in der Zeit des Consensus betonte so die Autorität der Gemeinde wie er: „Si les apôtres forment en quelque sorte le pouvoir exécutif, l'assemblée des fidèles constitue le pouvoir législatif"[225].

Dobschütz schloß sich ganz dem Apostelbegriff der Didache nach Harnack an. Für die Kontroverse Haupt—Heinrici hatte er keinerlei Verständnis und empfand Heinricis Betonung der Beauftragung nur als ein „Haften an dogmatischen Vorurteilen". „Ich meine, wir müssen uns auch hier einmal der überkommenen dogmatischen Vorurteile ... entschlagen und uns auch hier auf rein geschichtlichen Boden stellen"[226]. Geschichtlicher Boden war für ihn nur die Didache nach der Erklärung Harnacks.

3. Heinrich Bruders

Die Anregungen, die Heinrici in seiner Kritik Haupts gab, hat Heinrich Bruders aufgenommen. Er befaßte sich zunächst mit dem Wort *ἀπόστολος* und suchte nicht nach jüdischen und hellenistischen Aposteln, sondern erklärte es nach seinem Literalsinn. Er legte dabei das Verbum „*ἀποστέλλειν* = von sich fort stellen" zugrunde. Das Subjekt zu diesem Verbum muß immer eine Person oder Sache sein. In den weitaus meisten Fällen ist es aber eine Person. „Jemand entfernt eine Person von sich, damit dieselbe an einem anderen Ort, wo der Sender selbst nicht sein kann oder will, für ihn vorübergehend handle". In diesem Fall kann der Zweck so im Vordergrund stehen, daß man *ἀποστέλλειν* mit „lassen" übersetzen kann [226a].

Es kann aber auch Gott das Subjekt sein. Dann tritt naturgemäß eine Verschiebung insofern ein, als das örtliche Moment zurücktritt. Der Gesandte handelt nicht an einem Ort, wo der Auftraggeber nicht ist, sondern wo er nicht sichtbar ist. Die Trennung des Senders vom Gesandten ist also dem Wesen Gottes entsprechend anders geartet. Das Handeln des Gesandten als Vertreter Gottes kommt dabei um so mehr zur Geltung.

Die Sendung durch Gott kann eine vorübergehende oder eine lebenslängliche sein. Letzteres war sie bei den Propheten, bei Johannes und endlich bei Christus. Christus ist der bevollmächtigte

---

[222] Henri Monnier, La notion de l'apostolat des origines à Irénée (Paris 1903).
[223] Ebd. S. 106.
[224] Ebd. S. 28.
[225] Ebd. S. 166.
[226] E. v. Dobschütz, Probleme des apostolischen Zeitalters (Leipzig 1904) S. 104.
[226a] Heinrich Bruders S. J., Die Verfassung der Kirche (Mainz 1904) S. 18f und 336f. An letzterer Stelle ist besonders die lückenlose Anführung aller in Frage stehenden Stellen im Neuen Testament von Interesse.

Vertreter des Vaters. Er forderte Glauben an seine Sendung (Jo 10, 37). Als Gesandter und Vertreter Gottes hatte Christus göttliche Gewalt auf Erden (Jo 3, 35); „das Kriterium für die Wahrheit der Lehre liegt allein in der göttlichen Sendung dessen, der sie verkündet (vgl. Jo 5, 31)". Die Wunder bezeugen direkt die göttliche Sendung und indirekt die Wahrheit der Lehre (Jo 5, 36; 6, 29f; 11, 42f).

Christus war aber auch Subjekt der Sendung, und zwar zunächst einer zeitweiligen und später einer endgültigen. Er führte dabei die Sendung bis auf den Vater zurück: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Jo 20, 21). „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat" (Mt 10, 40; vgl. Jo 13, 20) (Mt 28, 16; Mk 16, 15; Lk 24, 46).

Mit Recht weist Bruders auf die Bedeutung des Wortes *ἀποστέλλειν* in den Gleichnissen hin[227]. „Dieses Reich ist ein Weinberg, der Pächtern überwiesen wurde: Der Besitzer bleibt stets unsichtbar in weiter Ferne; aber er fordert sein Anrecht durch Knechte ein, die er sendet, er verlangt schließlich seinen Anteil durch seinen Sohn. — Dieses Reich ist ein Gastmahl: Der Gastgeber hält sich persönlich fern; es sind Knechte, welche die Einladung besorgen. Und unter diesen, die vergebens im Auftrag des Herrn einladen, sind die Propheten (Lk 11, 47—49), ist Christus selbst (Lk 13, 33—34) und sind viele, viele nach ihm (Lk 12, 4—12)".

„Zur Bezeichnung solcher, die von Gott gesandt sind, bilden sich die verschiedensten Namen: *ἄγγελος*, *προφήτης*, *διδάσκαλος*, *κῆρυξ*. Von dem eben besprochenen Zeitwort leiten sich *ἀπόσταλμένος*, *ἀπόστολος* her. *Ἀπόστολος* behielt bei seiner Aufnahme in den christlichen Wortschatz genau die Bedeutung bei, die ihm aus seiner natürlichen Ableitung von *ἀποστέλλειν* eigen ist"[228]. So ist es nicht erstaunlich, wenn Christus selbst im Hebräerbrief *ἀπόστολος* genannt wird (Heb 3, 1) und wenn auch außer den Zwölfen, die übrigens einer alten Tradition zufolge zwölf Jahre in Jerusalem geblieben waren[229], auch andere Apostel genannt werden.

Hier nun schloß sich Bruders offenbar an Harnack an[230], daß sich erst durch Pauli Auseinandersetzung mit seinen Gegnern, das Wort zum Terminus technicus erhärtet und zugleich verengt hat. Apostel waren nun nur mehr „Gesandte" (1.), die ihre Sendung direkt von Christus empfangen haben (2.) und in Gegenden wirkten, in denen ein anderer noch nicht gewirkt hatte (3.). Die beiden letzten Eigenschaften „liegen dem ursprünglichen Literalsinn

---

[227] Ebd. S. 21.
[228] Ebd. S. 20f.
[229] Sie sind also Apostel, ohne als wandernde Missionäre tätig zu sein. Vgl. Harnack, Entstehung S. 24.
[230] Harnack, Mission I. Bd., S. 336.

ganz fern. Nur die lebendige Umgangssprache konnte unter dem Druck der Notwendigkeit diese Umbildung vornehmen"[231].

Bruders bemüht sich nun auch noch um die Unterscheidung von Amt und Charisma. *Χάρισμα* bezeichnete in den christlichen Schriften bis 175 gemäß seiner Grundbedeutung „Wohltat", alle Güter irgendwelcher Art[232], die als Gottesgeschenk betrachtet werden können. Hiernach ist die ganze neue Heilsordnung als Geschenk Gottes Charisma. „Diese Art von Wohltat Gottes, von Charisma, umfaßt Ehelosigkeit und Heirat, geduldiges Leiden sowie die Gabe der Heilung; sie umfaßt endlich ganz besonders alle Betätigungen, die eventuell als amtlich oder charismatisch in der endgültigen technischen Bedeutung bezeichnet werden können"[233]. „Kurz, das Charisma — im Sinn bis 175 — ist ein Gattungsbegriff; das Amt ist eine Art der Gattung" und auch das „Charisma im heutigen Sinne" ist eine andere Art dieser Gattung. Der spezifische Unterschied läßt sich nach Bruders auf Grund der „im vollen Fluß der Entwicklung begriffenen Terminologie" aus den neutestamentlichen Quellen mit Sicherheit nicht feststellen[234]. Erst Clemens von Rom, welcher allein die Verfassung nicht bloß vorübergehend streift, sondern eingehend behandelt, gibt ein sicheres Unterscheidungsmerkmal für Amt und Charisma an. Seine Antwort auf unsere Frage lautet, „daß auf Amtsbefugnisse nur der Anspruch hat, auf den die äußere Sendung übertragen wurde"[235]. Er bekämpfte den Aufruhr in Korinth, bei dem sich irgendwelche Christen angemaßt hatten, die von den Aposteln (oder von durch Apostel erprobten Männern) eingesetzten Amtsträger in Korinth abzusetzen, mit dem Hinweis auf die Sendungsreihe: der Vater, Christus, die Apostel (Cl 42, 1—4), andere erprobte Männer (Cl 44, 2), die Amtsträger in Korinth (Cl 44, 3). Darin ging Bruders mit Sohm einig, der ja auch in Clemens von Rom den Vertreter des göttlichen Kirchenrechts sah. Der Unterschied lag nur darin, daß nach Sohm Clemens von Rom einen „Staatsstreich" durchgeführt hat, während nach Bruders bei Clemens von Rom klar zum Ausdruck kam, was schon seit Christus vorhanden war. In seinem vierten Kapitel[236] wies Bruders nach, daß dieses Merkmal für die Unterscheidung von Amt und Charisma sich als „wesentlich mit der Lehre verbunden in jedem christlichen Zeugnis bis 175 findet".

Er weist zunächst auf Ignatius von Antiochien hin, der die Sendungsreihe in allen seinen Briefen stark betonte und so direkt

[231] Bruders, S. 24. Bei dem Apostelbegriff im weiten Sinn der Apokalypse und Didache handelt es sich nach Bruders (S. 347) um einen Ehrennamen der „ersten Glaubensboten in einem heidnischen Lande". Dieser Apostelbegriff hat mit dem der Zwölf und des Paulus nichts zu tun.

[232] Ebd. S. 70.

[233] Ebd. S. 71.

[234] Ebd. S. 73f.

[235] So ist nach Bruders der Apostolat das Amt in der Kirche Christi und jedes andere Amt ist nur eine Teilhabe an diesem. Vgl. Bruders S. 80.

[236] Ebd. S. 81.

zu einem Propheten für den Gehorsam gegen die Amtsinhaber wurde.

Dann wendet er sich der paulinischen Literatur zu. Er weist darauf hin, wie Paulus selbst betont, zweites Glied in der Sendungsreihe zu sein[237]. „Diese Sendung legte ihm die Verpflichtung auf: ‚Wehe mir, wenn ich ihr nicht nachkomme', sagte er (1 Kor 9, 16); aber sie gibt ihm auch Autorität: Er droht und straft". Paulus beanspruchte und betonte seinen Platz in der Sendungsreihe sehr stark. Er setzte die Sendung aber auch fort. Apollos, der bei Clemens ein von den Aposteln erprobter Mann ist, wurde von Paulus mit „Begießer" bezeichnet, während sich Paulus selbst „Pflanzer" nannte (1 Kor 3, 6 und 7). Solche „erprobte Männer" stellte Paulus eine ganze Anzahl als wandernde Gehilfen auf[238]. Sie bildeten daher in der Sendungsreihe des Clemens einen Teil des dritten Gliedes.

Noch eine andere Aussage des Clemens Romanus findet sich nach Bruders bei Paulus bestätigt: „Sie (sc. die Apostel) predigten in Stadt und Land und setzten dort regelmäßig die Erstlinge zu Episkopen und Diakonen ein für die, welche gläubig würden ..." (Cl. 42, 4). Diese Tatsache bestätigt die Apostelgeschichte (14, 23; 20, 28) und Paulus selbst. Er gebrauchte in seinen Briefen zur Bezeichnung der ansässigen Gehilfen nur selten Rufnamen. Für gewöhnlich bezeichnete er dieselben in ziemlich veränderlicher Weise, um sie als eigene Klasse von anderen abzuscheiden[239]. Bei den wandernden Gehilfen findet sich fast nie ein Klassenname. Paulus bezeichnete sie fast immer mit den Rufnamen. „Für diese Männer hatte auch das Volk in seiner Umgangssprache keine Klassennamen geschaffen; denn bei der nur vorübergehenden Tätigkeit der einzelnen an einem bestimmten Ort machte sich hiefür kein Bedürfnis fühlbar". Die in den Pastoralbriefen beschriebene Tätigkeit des Timotheus in Ephesus und des Titus in Kreta hatte gar nichts Außerordentliches im Vergleich mit der gewöhnlichen Wirksamkeit eines wandernden Gehilfen Pauli[240].

Bruders kommt zu dem Schluß: „Der Sendungsbegriff des Clemens wird also durch die paulinische Literatur örtlich, zeitlich und nach bestimmten Personen spezialisiert und damit in seiner Richtigkeit bestätigt"[241].

Wie es in den Evangelien ein Hauptgedanke ist: Christus ist von Gott gesandt, so ist es ein anderer Hauptgedanke: Christus verließ die Erde; seine Lämmer wies er einem sichtbaren Vertreter zu.

Christus ist Apostel des Vaters und sandte Apostel. Die Apostel Christi sandten weitere Apostel (= erprobte Männer). Ist es da

[237] Ebd. S. 91. Das erste Glied ist nach dieser Zählung Christus. Bruders ging hier von der falschen Auffassung aus, daß Paulus seine rechtliche Sendung unmittelbar von Christus erhalten habe.
[238] Vgl. die Liste ihrer Namen bei Bruders S. 91.
[239] Ebd. S. 93 und 94.
[240] Ebd. S. 96.
[241] Ebd. S. 97.

erstaunlich, daß wir aus dem Clemensbrief erfahren: „Es ist unrecht, Männer des Opferdienstes zu entheben, die von den Aposteln oder immerhin von anderen erprobten Männern hierzu eingesetzt werden" (Cl 44, 3)? Es ist dieses Wort ganz im Sinne Pauli. Was hätte er wohl geschrieben, wenn ihn seine „demokratischen Korinther" für nicht zuständig erklärt hätten? Hätte er nicht den Ephesern einen Clemensbrief geschrieben, wenn diese mit Timotheus verfahren wären, wie die Korinther in der Zeit des Clemens Romanus mit ihren Vorstehern[242]?

So ist Bruders in hervorragender Weise auf die Anregung Heinricis eingegangen. Leider hat er aber wie die meisten katholischen Gelehrten dieser Zeit wenig Echo und Anerkennung gefunden[243].

4. *Pierre Batiffol*

In seinem Buche „L'église naissante et le catholicisme"[244] bietet P. Batiffol eine zusammenfassende Darstellung seiner Auffassung vom Apostelbegriff.

Nach einleitenden Erörterungen über die mögliche Entstehung des Apostelinstitutes als solchen versucht er den Apostelbegriff Pauli darzustellen[245]. Paulus gebrauchte das Wort ἀπόστολος zunächst im Sinn von „messager"; so bei Epaphroditus, dem Apostel (d. i. Boten) der Philipper. Später gebraucht Paulus das Wort nur mehr im Zusammenhang mit Christus. „Le qualificatif d'apôtre du Christ n'est pas, comme celui de ‚serviteur du Christ', l'expression d'une qualité morale, mais d'une mission exceptionelle"[246]. Der Aposteltitel erstreckte sich nach Batiffol nicht nur auf die Zwölf, sondern auch auf andere, so Paulus und Barnabas, Andronikus und Junias. Hierin schließt sich Batiffol ausdrücklich Lightfoot und Harnack an. Nicht aber teilt er Harnacks Auffassung, daß der Apostolat „un pure charisme, don individuel de l'Esprit" sei[247]. Wie käme es sonst, fragt Batiffol, daß der Apostolat nicht fortdauert, während doch Propheten und sogar Prophetinnen sich wenigstens einige Zeit fortpflanzten? Es mußte mit dem Apostolat Pauli und des Urchristentums etwas verbunden gewesen sein, „qui ne pouvait pas se reproduir". Als Kriterien des Apostolates nach Paulus betrachtet Batiffol:

1. „L'authenticité de l'évangile qu'il a prêché".
2. „Le concours que Dieu lui a donné".
3. „Le fait qu'il a vu le Seigneur"[248].

---

[242] Vgl. 1 Cl 44, 3.
[243] Vgl. ThLZ 1905 Sp. 41—44.
[244] 3. Aufl. (1909). Der entsprechende Text findet sich auch abgedruckt in „Dictionnaire Apologétique de la foi catholique", Paris 1914, I. Bd., Sp. 251—261, und übersetzt von Franz Xaver Seppelt unter dem Titel „Die Urkirche" (Kempten-München 1910).
[245] S. 49 bis 60.
[246] Ebd. S. 50.
[247] Ebd. S. 52.
[248] Ebd. S. 54.

Batiffol betont aber, daß weder die Unverfälschtheit des Evangeliums, noch der Erfolg genügten, um aus dem Apostolat ein besonderes Amt zu machen; daß es endlich nicht das Privileg der Apostel war, den Herrn gesehen zu haben, „apôtre du Christ, comme Paul en revendique la qualité, signifie envoyé du Christ, envoyé par le Christ, comme apôtre des églises signifie envoyé par les églises"[249].

Nach Batiffol war Paulus der letzte der Apostel, „parce qu'il est le dernier à qui le Christ ressuscité s'est montré"[250].

Die Zwölf waren nach Batiffol ein geschlossener Kreis von Jüngern. Daß sie zu Aposteln bestimmt waren, erkennt Batiffol nicht nur aus dem Wort ἀπόστολος, sondern mehr noch aus dem häufigen Gebrauch des Verbums. „Le mot même se laisse entrevoir"[251].

Endlich kommt Batiffol noch auf die angebliche Entwicklung des Apostelbegriffes vom Apostelbegriff der Urgemeinde zu dem Pauli und zum katholischen Apostelbegriff zu sprechen. Nach ihm unterschieden sich die Zwölf nur dadurch von „allen Aposteln", daß Jesus ihnen das, was allen Aposteln zuteil geworden war (Sendung durch den Auferstandenen usw.), schon im Laufe seines Erdenlebens verheißen hatte. Batiffol zitiert Harnack[252]: „Eine empirische Gemeinschaft kann nicht durch ein überliefertes und geschriebenes Wort, sondern nur durch Personen regiert werden, denn der Buchstabe wird immer trennen und spalten". „M. Harnack, qui fait cette concession pour le temps de saint Cyprien, ne reconnaîtra-t-il pas qu'elle s'applique bien mieux encore a la première génération chrétienne, où le N. T. était encore in fieri?"[253] Die Apostel waren dieses authentische und glaubwürdige Wort. Das bezeugte besonders Paulus[254]: „Wenn jemand sich für einen Propheten oder Gottbegabten hält, der erkenne, daß das, was ich euch schreibe, Gebote des Herrn sind" (1 Kor 14, 37). „Wenn ich zu euch zurückkomme, so werde ich keine Schonung üben, da ihr einen Beweis sucht, daß Christus in mir redet" (2 Kor 13, 2—3). „Wenn aber jemand Lust hat zu streiten, wir haben eine solche Gewohnheit nicht und auch nicht die Kirche Gottes" (1 Kor 11, 16). Wie wenig paßt das alles zu einer individuellen Geistreligion! Indem Paulus sich so ausdrückte, gab er einem Autoritätsprinzip Ausdruck, das offenbar überall in den christlichen Gemeinden anerkannt war. So ist nach Batiffol die erste christliche Generation durch den Apostolat gelehrt und geleitet worden[255].

---

[249] Ebd. S. 56.
[250] Ebd. S. 57.
[251] Ebd. S. 61.
[252] Harnack, Dogmengeschichte 1. Bd., S. 416.
[253] Batiffol S. 66 Anm. 2.
[254] Vgl. ebd. S. 66.
[255] Vgl. auch die Kontroverse Batiffol-Harnack. Batiffol gibt im Vorwort zu seiner dritten Auflage die Kritik Harnacks (ThLZ 1909 Sp. 51f) wieder und fügt seine Antwort dazu. Für uns bietet beides nichts Neues. Harnack betont die Lücken, Batiffol den Zusammenhang.

Wohl als erster katholischer Autor hat Batiffol versucht, das Verhältnis zwischen dem Zwölferkolleg einerseits und dem Apostolat anderseits darzustellen. Während Harnack die Zwölf (nach ihm waren es „Interimsrichter") und den Apostolat (er kannte nur einen „charismatischen Apostolat") völlig auseinandergerissen hat, hat Batiffol versucht, sowohl das Gemeinsame als auch das Verschiedene darzustellen. Batiffol betrachtet die Zwölf als konzentrischen Kreis im größeren Kreis aller Apostel. Leider ist es ihm aber einerseits nicht gelungen, die Eigenbedeutung der Zwölf klar herauszuheben; andererseits hat er die Forderung, den Herren gesehen zu haben, zu sehr mit dem Apostolat verquickt. So kam er zu der Auffassung, daß nicht nur die Zwölf, sondern auch der Apostolat etwas Einmaliges war. Während also Harnack die Verschiedenheit von Zwölferkolleg und Apostolat überbetont hat, hat sie Batiffol zu wenig hervorgehoben.

VII. „ANTIKRITIK"

1. Karl Holl

Das Jahr 1921 war für das Ringen um den richtigen Apostelbegriff von großer Bedeutung. Es leitet eine Entwicklung ein, die E. Stauffer[256] mit „Antikritik" bezeichnet. Zunächst muß Karl Holls Studie „Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde"[256a] erwähnt werden. Holl ging von Sohm aus. Nach Sohm war der erste Clemensbrief der „Wendepunkt der christlichen Verfassungsgeschichte". Bis dahin herrschte die „charismatische Ordnung", nach der nie „das Frühere als unveränderliches Gesetz geltend gemacht werden kann; die Gegenwart hat das alleinige Recht", und maßgebend war einzig der von den Propheten hervorgerufene, gegenwärtige Eindruck, daß das von ihnen Verkündete Gottes Wille sei. Erst vom ersten Clemensbrief an gab es mit dem Geltendmachen des Früheren ein göttliches Kirchenrecht, eine katholische Kirche. So charakterisiert Holl Sohm[257] und stellt dann fest, daß Sohm nur an Hand von Paulus zu diesem Ergebnis gekommen sei. „Aber ist Paulus die Urchristenheit?"[258] Holl versucht nun, den Kirchenbegriff der Urgemeinde darzustellen[259].

Nach Holl gibt es ein doppeltes Früheres in der Urchristenheit, das bestimmend auf die Zukunft einwirkte. Es war dies ein Personenkreis, die Apostel, und ein Ort, Jerusalem.

Apostel kann nach Holl nur sein, wen der Herr nach der Auferstehung einer Erscheinung gewürdigt hat. Dabei unterscheidet

[256] E. Stauffer, Die Theologie des Neuen Testamentes (Bonn 1941) S. 14.
[256a] Sitzungsberichte d. preuß. Akademie d. Wiss., Berlin 1921, S. 920–947.
[257] Ebd. S. 920.
[258] Ebd. S. 921.
[259] Er zitiert dabei auch nur Paulus, allerdings Stellen, aus denen nach ihm die Tradition der Urgemeinde spricht. Die Zeit vor dem Tode Jesu blieb auch von ihm, ähnlich wie bei den Tübingern, völlig unbeachtet. Mt 16, 18 ist nach Holl urchristlich, aber kein Herrenwort.

Holl streng zwischen Erscheinung und Vision. „Wie sich der Unterschied tatsächlich durchführen ließ", ist nach Holl unbedeutend. „Entscheidend ist, daß man eine Grenze ziehen zu können glaubte". Dieser Glaube aber ist nach Holl, ähnlich wie nach Schlatter[260], eine in der Urchristenheit unverbrüchlich feststehende Tatsache[261].

Die Notwendigkeit einer Christuserscheinung für das Apostelsein hat Holl mit dem Hinweis auf 1 Kor 15, 5ff begründet. Diese Schriftstelle gibt nach Holl „in urkundlicher Weise Auskunft"[262]. Es ist dies eine „amtliche Darstellung der Urgemeinde", die von Paulus wiedergegeben wurde. Hier heißt es, daß der Herr *ἀποστόλοις πᾶσιν* erschienen sei. Das setzt nach Holl „einen geschlossenen Kreis" voraus, nicht „eine formlose, ständig sich erweiternde Gruppe" von Missionaren. „Wie soll man es sich vorstellen, daß ihnen insgesamt der Herr erschienen wäre? Waren sie denn einmal am bestimmten Ort versammelt, so daß ihnen Christus miteinander hätte erscheinen können? Oder gab es unter diesen Aposteln einen Unterschied zwischen solchen, denen Christus erschienen war und anderen, die dieses Vorzuges entbehrten?"

Ein weiterer Beweisgrund liegt nach Holl in den Selbstbezeichnungen Pauli, wenn er sich als das *ἔκτρωμα*, als den *ἔσχατον πάντων* bezeichnet. „Paulus war doch weder zeitlich nach allen ‚Missionaren' berufen, noch fühlte er sich diesen gegenüber innerlich unterlegen"[263]. Nur Personen höchsten Ansehens gegenüber konnte er sich so tief herabsetzen. „Es müssen die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* sein, die er im Auge hat". Zu den Zwölfen kam noch Jakobus hinzu, der nach der Auferstehung ganz besonders durch den Herrn ausgezeichnet worden war. „Mit den Erscheinungen vor den Aposteln allen betrachtet die Urgemeinde die Christuserscheinungen als abgeschlossen. Sie erwartet daraufhin keine derartige Offenbarung mehr"[264].

So ging von der Erscheinung des Auferstandenen ein doppelter Strom aus: ein Strom reichen pneumatischen Lebens, aber auch ein Strom der Überlieferung. „Charisma und Tradition entstehen also nicht im beträchtlichen zeitlichen Abstand voneinander, so daß der Überlieferungsgedanke schon ein Sinken voraussetzte, sondern beides erwächst fast gleichzeitig und an derselben Stelle. Und zwar so, daß der Überlieferungsgedanke sich sofort über das Charisma erhebt. Denn an die Höhe, auf der die Christuserscheinungen standen, vermochte keine Wirkung des Charisma heranzureichen"[265].

Die Erscheinung macht aber den Apostel noch nicht aus. Wäre die Erscheinung schon ausreichend, „so müßten die mehr denn

---

[260] A. Schlatter, Die Geschichte des Christus (Stuttgart 1923²) S. 518ff
[261] Holl, SAB 1921, S. 927 Anm. 3.
[262] Ebd. S. 922.
[263] Ebd. S. 925.
[264] Ebd. S. 927.
[265] Ebd. S. 928.

500 Brüder ja alle Apostel geworden sein"[266]. Aber sie sind — auch für diesen Sprachgebrauch der Urzeit ist unsere Stelle belegend — durch ihre Vision wohl *μάρτυρες* geworden, aber nicht *ἀπόστολοι*. Um aus dem *μάρτυς* einen *ἀπόστολος* zu machen, mußte eine Sendung hinzukommen. Es bedurfte „eines förmlichen und von Christus erteilten Auftrages"[267]. Eine Aussendung der Jünger zu Jesu Lebzeiten reichte aber nach Holl nicht aus. Der Aussage Harnacks: „Mt 28, 19 ist kein Herrenwort", setzt Holl entgegen: „Es muß ... etwas Ähnliches, wie das Mt. 28, 19 und Akt. 1, 8 Erzählte tatsächlich einmal stattgefunden haben"[268]. So schloß Holl die Lücke, die Harnack mit so viel Sorgfalt offengehalten hatte. Ja, noch mehr: Er stellte fest: „Wir treffen also in der christlichen Gemeinde von Anfang an eine regelrechte Hierarchie, eine gottgewollte Ordnung, ein göttliches Kirchenrecht, eine Kirche als Anstalt, in die die Einzelnen aufgenommen werden. ... Eine fest umschriebene Gruppe, die ‚Apostel' (d. h. Jakobus und die Zwölf), besitzt einen dauernden, von niemand zu erreichenden, göttlichen Vorzug und ist darum zur Leitung befugt"[269].

Neben diesem personalen Vorzug gab es aber noch ein örtliches Vorrecht Jerusalems. Wenn von den Zwölfen ausgesagt wird, daß sie bei der Verfolgung, die in Zusammenhang mit Stephanus ausbrach, in Jerusalem zurückblieben, so besagt das nach Holl nicht, daß die Verfolgung sich nur gegen die „hellenistischen Rivalen der Zwölf"[270] richtete und nicht gegen die gesetzestreuen Zwölf selbst, sondern es wird ihr Aushalten rühmlich erwähnt. „Sie allein haben auf dem Posten, der ihnen anvertraut, ausgeharrt"[271]. Jerusalem und die Zwölf gehören zusammen. Wo Jesus gelitten hatte, da mußte auch das Gottesreich seinen Anfang nehmen, da mußte Christus auch wiederkommen[272]. Jerusalem hat also aus doppeltem Grund einen Vorrang: einerseits, weil es die Stadt des Leidens und der Wiederkunft Jesu ist, andererseits „weil in ihr die Apostel sich finden und von dort das Zeugnis ausgeht"[273].

Die Apostel waren nicht untätig in Jerusalem. Sie wirkten in der Stadt und wirkten in der Umgebung. „Die Werbetätigkeit nach außenhin wird, soweit sie sich nicht innerhalb des gewöhnlichen Verkehrs vollzog, durch ein eigens sich bildendes Hilfsamt betrieben"[274]. Die durch die Helfer gegründeten Gemeinden blieben aber mit Jerusalem in Verbindung. Sie waren nicht „neue selbständige Mittelpunkte" sondern nur „Ableger". „Die Akta

[266] Ebd. S. 929. Also auch darin geht Holl mit Lightfoot gemeinsam.
[267] Ebd. S. 930.
[268] Ebd. S. 931.
[269] Ebd. S. 932. Es gibt *στῦλοι*, tragende Säulen der Kirche, und einen *κηφᾶς*, der die *πέτρα* ist, auf die Christus seine Kirche gebaut hat.
[270] Vgl. Harnack, Entstehung S. 22.
[271] Holl, SAB 1921, S. 934.
[272] Ebd. S. 933.
[273] Ebd.
[274] Ebd. S. 934.

zeichnen uns ein Bild, wie die Urapostel die von Evangelisten gewonnenen Gebiete teils persönlich, teils durch Abgesandte visitieren" (Petrus und Johannes in Samaria; Petrus durchwanderte „das ganze Gebiet"; Barnabas in Antiochien). Holl bezeichnet es als ein Unrecht, daß man diese Schilderungen der Apostelgeschichte als „Dichtung", „Übermalung, entsprechend den Anschauungen einer späteren Zeit" bezeichnete. „Wo gab es denn für einen späteren, d. h. für einen zwischen 70 und 100 schreibenden Verfasser sonst in der Welt ein Vorbild, das er in die Urzeit hätte zurücktragen können?"[275] Die Sieben wirkten also nach Holl keineswegs, wie Harnack es dartun wollte, ohne das Zutun der Zwölf oder gegen ihren Willen. Sie waren vielmehr beauftragte Helfer, der verlängerte Arm der Zwölf[276]. So schloß Holl auch diese Lücke Harnacks. Auch Paulus hat sich dieses dienende Amt zunutze gemacht[277]. „Auch er hat eine Anzahl von *διάκονοι* oder *συνεργοί* neben sich, die teils das Geringere für ihn besorgen, teils selbständige Aufträge ausführen"[278]. „Und Ähnliches entwickelt sich auch innerhalb der auf dem Missionsfeld gegründeten Gemeinden selbst"[279].

Holl wies dann auf die Einflußnahme Jerusalems (d. i. des Jakobus[280]) auf die paulinischen Missionen hin und betonte weiter den rechtlichen Charakter der „Spende".

Das von Paulus angestrebte Ideal der Kirche entsprach dagegen nach Holl dem Kirchenbegriff Sohms. Entsprechend verhält es sich auch mit dem Apostelbegriff. Freilich konnte sich selbst Paulus nach Holl nicht von gewissen Vorurteilen freimachen. So war auch ihm die Kirche „eine Heilsanstalt". Auch Paulus anerkannte das doppelte Frühere, die Apostel und die Vorortstellung Jerusalems[281]. Auch gelang es Paulus nicht, sich gegen den übergroßen Einfluß der Urapostel durchzusetzen und seiner Lehre den entsprechenden Platz zu verschaffen. So entspricht also auch die Kirche Pauli nicht voll und ganz dem Kirchenbegriff Sohms.

Sicher hat Holl richtig gesehen, daß bereits an den allerersten Anfängen der Christenheit irgend etwas stand, an das kein späteres Charisma an Bedeutung heranreichte, das dann zwangsläufig

[275] Ebd. S. 935.

[276] Hier hat Leder also recht behalten. Vgl. hiezu P. Gaechter, Die Sieben (Apg 6, 1–6): ZkTh 74 (1952) S. 129–166.

[277] Er wird seine Helfer wohl genau so wie die Zwölf durch Handauflegung bestellt haben.

[278] Holl, SAB 1921, S. 934; vgl. dazu die „wandernden Gehilfen" Pauli bei Bruders.

[279] Vgl. dazu die „ansässigen Gehilfen" Pauli bei Bruders. Daß Holl Bruders' Abhandlung gelesen hat, ist wohl nicht anzunehmen, da sie ja in der ThLZ (1905) als völlig unbrauchbar bezeichnet wurde.

[280] Jakobus ist nach Holl der Papst der Urgemeinde, „wenn man an einem Papst in der Urgemeinde festhalten will" (S. 932 Anm. 2). Vgl. dazu P. Gaechter, Jakobus von Jerusalem: ZkTh 76 (1954) S. 129-169.

[281] „Er erkennt nicht nur das Amt der Apostel, sondern auch die Zwölf als dessen erstberufene Träger an" (1 Kor 15, 5ff). „Er bewahrt auch eine gewisse Ehrfurcht vor dieser Urgemeinde und vor Jerusalem und sucht diese Gefühle auch auf seine Gemeinden zu übertragen" (S. 942).

trotz des Wirkens des Heiligen Geistes[282] in der Kirche eine autoritative Tradition schuf. Hierin gab ihm auch W. Mundle in seiner Kritik vollkommen recht[283].

Dennoch gibt es manches auszusetzen. Den Schlüssel zur Kritik bietet wohl die Bemerkung: „Die Tübinger Schule hatte ein richtiges Gefühl dafür, was eigentlich dahinterstak"[284]. Mit den Tübingern war scheinbar auch Holl das, was vor der Auferstehung Jesu war, der *Χριστὸς κατὰ σάρκα*, völlig bedeutungslos. Wenn Holl die Autorität der Tradition begründen wollte und dabei das Leben Jesu vor der Auferstehung außer Betracht ließ, dann blieb ihm nichts anderes übrig, als auf die Erscheinungen zwischen Auferstehung und Himmelfahrt alles Gewicht zu legen. So kam es dann zu der von Mundle[285], Linton[286] und vor allem Kattenbusch[287] und K. L. Schmidt[288] mit Recht kritisierten Übertreibung und Überbelastung von *πάντες* (1 Kor 15, 5) und *ἔκτρωμα*[289]. Wieviel leichter hätte Holl die Autorität der Zwölf durch die Erwählung zu Lebzeiten Jesu und durch die ihnen zuteil gewordene Verheißung begründen können. Das Mt 28, 19 und Apg 1, 8 Gesagte wird dadurch durchaus nicht überflüssig[290]. Hierin muß man Holl gegen Mundle recht geben. Eine Sendung muß stattgefunden haben, sonst hätte es nie Apostel in der Christenheit gegeben.

Mundle schreibt in seiner Kritik: „Der Aufsatz von Holl läßt die Urgemeinde katholischer — und Paulus ... protestantischer — erscheinen, als sie ursprünglich gewesen ist"[291]. Mundle würde wohl besser geschrieben haben: Holl übertreibt nach Tübinger Art auf beiden Seiten. Die Überbetonung des Jakobus zu Ungunsten des Petrus ist ja wohl nicht katholische Art. Sie wurde auch mit Recht beanstandet[292]. Wenn Holl den Jakobus und die Zwölf für alle Untaten der Judaisten in den paulinischen Gemeinden verantwortlich machte, so gab er damit auch ganz sicher nicht die katholische Auffassung wieder, sondern die Tübinger Eigenart. Sehr richtig schrieb da Mundle, daß es sich in diesen Fällen wohl nicht um Beauftragte der Zwölf handelte, sondern um Agitatoren „der extremsten Judenchristen"[293]. Auch Batiffol

[282] Besser wohl: unter dem Beistand des Heiligen Geistes.
[283] Wilhelm Mundle, Das Kirchenbewußtsein der ältesten Christenheit: ZNW 22 (1923) S. 20-42.
[284] Holl, SAB 1921, S. 937.
[285] Mundle S. 23.
[286] Linton S. 87.
[287] Ferdinand Kattenbusch, Die Vorzugsstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde zu Jerusalem: Festgabe für Karl Müller (Tübingen 1922) S. 329.
[288] Karl Ludwig Schmidt, Die Kirche des Urchristentums: Festgabe für Adolf Deissmann (Tübingen 1927) S. 303 Anm. 1.
[289] Diese Selbstbezeichnung gebrauchte Paulus wohl im Hinblick auf seine Verfolgerzeit.
[290] Vgl. Mundle S. 25.
[291] Mundle S. 33.
[292] Vgl. besonders F. Kattenbusch, Die Vorzugsstellung des Petrus S. 322ff.
[293] Mundle S. 28.

schrieb: „Diese Sendboten maßen sich an, im Namen der Apostel zu sprechen, die in Jerusalem sind"[294]. Eben darum waren sie „falsche Apostel, trügerische Arbeiter, die sich als Apostel Christi vorstellten"[295].

Mundles Gründe gegen Holls Festhalten an den Berichten der Apostelgeschichte über die Aufsichtstätigkeit der Zwölf in den neugegründeten Gemeinden sind durchaus nicht stichhaltig. Mundle schrieb, man könne sich nicht vorstellen, wieso der Konflikt zwischen Juden- und Heidenchristentum erst 14 bzw. 17 Jahre nach der Bekehrung des Paulus in ein akutes Stadium getreten sei, wenn die „Inspektion der neugegründeten Antiochener Gemeinde durch Gesandte der Urapostel" geschichtlich wäre[296]. Diese Frage besteht aber nur zu Recht, wenn man in den Agitatoren Vertreter der Urapostel sieht. Waren es aber irgendwelche Judenchristen, die möglicherweise viel später erst zur Kirche gestoßen sind, so ist in den Berichten der Apostelgeschichte kein Widerspruch zu erkennen. Desgleichen ist nicht einzusehen, daß Barnabas nicht zuerst Bote der Jerusalemer Autoritäten sein kann und dann später Förderer des Heidenchristentums in Antiochien geworden ist[297]. Hier hatte also Holl sicher recht, daß dieses Mißtrauen gegen die Apostelgeschichte unbegründet ist[298].

Auch die Vorrangstellung Jerusalems als Stadt Jesu hatte ihre Grenzen. Richtig ist, daß Jerusalem seine rechtliche Bedeutung im Christentum allein von den Aposteln bekommen hat. Es bedurfte nicht erst des Paulus und seines „Kampfes gegen den Primat Jerusalems", um den Weg nach Rom freizumachen. Richtig stellt P. Gaechter hierzu fest, daß derlei Gedanken (nämlich: Jerusalem, Stadt des Messias, Geburtsstadt der Kirche) in den Quellen so wenig betont sind, daß sie höchstens in sekundärer Weise den Vorrang des christlichen Jerusalem schaffen halfen. Den unmittelbaren, eigentlich ausschlaggebenden Grund müssen wir im Konkreten suchen; er lag in nichts anderem als darin, daß Jerusalem im Anfang der Sitz der Zentralregierung der Kirche war, der Zwölf und vor allem des Simon Petrus[299].

Was Holls Darstellung des Paulinischen Apostelbegriffes angeht, so besteht sicher die Schwierigkeit, daß sich aus der Damaskuserscheinung, obgleich Paulus sie in eine Reihe mit den Erscheinungen des Auferstandenen vor der Himmelfahrt stellt[299a], schwerlich rechtliche Folgerungen ableiten lassen. Das hat Holl richtig beobachtet. Wie durch die Erscheinung nicht die Taufe überflüssig

---

[294] Batiffol S. 53: „Ces émissaires ont la prétention de parler au nom de vrais apôtres, ceux qui sont à Jérusalem".

[295] 2 Kor 11, 13. Die gleiche Ansicht vertrat und begründete auch Weizsäcker S. 159.

[296] Mundle S. 27.

[297] Paulus kam ja auch vom Judentum und wurde Heidenapostel.

[298] Vgl. Paul Gaechter S. J., Jerusalem und Antiochia: ZkTh 70 (1948) S. 1-48.

[299] Gaechter, Jerusalem und Antiochia S. 8f.

[299a] W. Michaelis im Theol. Wörterbuch (Kittel) V. S. 353.

wurde, so wohl auch nicht die Handauflegung. Wir finden sie mit Lightfoot in Apg 13, 1f. Hier sind Barnabas und Paulus Apostel geworden. Hätte Holl diesen Text mehr beachtet, wäre er mit Pauli Apostolat nicht in Schwierigkeit geraten und hätte auch des Barnabas Apostelwürde nicht gegen das Zeugnis der Apostelgeschichte beseitigen brauchen. Es fällt schwer, Mundles Eindruck („mir scheint") zu teilen, daß in Apg 14, 4, 14 Barnabas und Paulus nur auf Grund einer „etwas nachlässigen Ausdrucksweise" Apostel genannt werden; hat doch Roland Schütz[300] nachgewiesen, daß dieser Text der Quelle M (*μαθητής*) angehört, in der im Gegensatz zur Quelle A (*ἀπόστολος*) das Wort *ἀπόστολος* nur selten vorkommt. Wenn es also trotzdem gebraucht wird, wird es sich nicht um eine „nachlässige Ausdrucksweise" handeln. Auch Harnack hielt den in Frage stehenden Text für sehr alt und gut überliefert[301]. Harnack war es auch, der feststellte, daß hingegen Gal 1, 1ff in der Hitze des Gefechtes mehr „hingewühlt" als mit Bedacht geschrieben ist. Der Bericht der Apostelgeschichte ist demnach dem des Galaterbriefes sowohl an Alter als auch an Objektivität überlegen. Der Apostelwürde Pauli tat es keinen Abbruch, daß er zuerst in Antiochien und später in Jerusalem unmittelbar von Kephas und anderen leitenden Männern seine Apostelsendung erhalten hat. Es war das für Paulus die providentielle Auswirkung der göttlichen Vorherbestimmung und Berufung, die ihn zum Apostel machte.

Im übrigen kann man Mundles Kritik voll zustimmen. Nicht nur die Urapostel waren nicht Apostel im Sinne Sohms, auch Paulus war es nicht. „Pneumatische Demokratien sind die paulinischen Ekklesien nicht gewesen ... Zwar hat Paulus den charismatischen Wirkungen des Geistes Raum gegönnt, aber würde er im Ernst Offenbarungen des Geistes, die seinem Evangelium zuwiderliefen, als solche haben gelten lassen? Würde er mit solchen Pneumatikern nicht ähnlich verfahren sein, wie mit den Christen, die die Totenauferstehung leugnen und die er 1 Kor 15 bekämpft?"[302] „Die Gemeinden haben sich freilich im allgemeinen willig seiner Führung untergeordnet und werden die Herrschaft, die er über sie ausübte, nur in Ausnahmefällen als Last empfunden haben; aber deshalb bleibt er doch Führer und sie die Geführten. Aus dieser Situation heraus scheint es mir auch allein verständlich, daß wir von selbständigen Gemeindeleitern in jener Zeit noch kaum etwas wissen". „Die Grundlage der führenden Stellung lag — zumindest für ihn selbst — nicht in der Wahl oder dem Vertrauen seitens der Gemeinde, sondern in dem völlig undemokratischen Prinzip göttlicher Offenbarung und Berufung"[303].

[300] Nach Roland Schütz, Das Quellenproblem der Apostelgeschichte: Harnack-Ehrung 1921, S. 44ff, gehört der in Frage stehende Text (ähnlich wie Kap. 6: Bestellung der Sieben) zu der „hellenistischen Quellenschicht", die geschichtlich sehr zuverlässig ist.

[301] Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel S. 99.

[302] Mundle S. 35.

[303] Ebd. S. 35.

„In all diesen Dingen vermag ich nicht einzusehen, inwiefern der Standpunkt des Apostels Paulus von dem der Urgemeinde grundsätzlich abweichen soll"[304].

Die Bedeutung der beiden Arbeiten von Holl und Mundle ist kaum zu überschätzen. Das wird besonders klar, wenn man sie mit der zur gleichen Zeit verfaßten Studie von Schütz[305] vergleicht, die noch ganz in den Auffassungen des Consensus steckt. Mit Recht sagte Linton, daß Schütz' „Apostel und Jünger" nichts anderes sei, als ein Wiederaufleben von Seuferts hinlänglich bekannter Arbeit[306].

2. *Ferdinand Kattenbusch*

Wir konnten besonders bei Reimarus, J. Weiss, Schweitzer und Harnack sehen, wie gerade Autoren, die die Bedeutung der Eschatologie betonten, auch die Bedeutung und hohe Sonderstellung der Zwölf hervorhoben. Sie stützten sich dabei vor allem auf den Symbolwert der Zwölfzahl[307] und auf Mt 19, 28; Lk 22, 30. Allen diesen Autoren war aber andererseits auch gemeinsam, daß sie im Messiasbewußtsein Jesu ebenso wie in den entsprechenden Hoffnungen der Zwölf nur einen Traum sahen, der mit dem Tode Jesu jäh endete. Hielt man darüber hinaus an einer Sonderstellung der Zwölf in der Urgemeinde fest, so beruhte diese entweder auf Betrug[308] oder auf Irrtum[309]. Nach Auffassung dieser Autoren hätte das Reich Gottes, das Jesus verkündet hatte bzw. verkünden hatte lassen, nach Jesu und der Jünger Meinung entweder noch zu Lebzeiten Jesu kommen müssen[310] oder unmittelbar nach seinem Tode[311]. An die Gründung einer Kirche konnte Jesus nach dieser Auffassung gar nicht gedacht haben. Eschatologie und Kirchengründung standen in striktem Widerspruch.

Besonders Kattenbusch verhalf nun der Wahrheit zum Siege, daß Messias und Messiasgemeinde, Menschensohn und Kirche zusammengehörten[312]. Daniel 7 ist nach Kattenbusch der „Quellort der Kirchenidee". „Es lag in seiner Erkenntnis über sich, die er aus Daniel gewonnen, daß er seinen Belang für Gott darin habe, ob und wie er ihm Menschen gewinne, an denen und durch die seine (Gottes) Herrschaft über die ganze Welt aus einer Weissagung, Verheißung zur Tatsache, zum Weltgeschehen werde"[313].

---

[304] Ebd. S. 36.
[305] Roland Schütz, Apostel und Jünger (Gießen 1921).
[306] Linton S. 85.
[307] Diese deuteten sie freilich nur eng, national jüdisch.
[308] Vgl. Reimarus.
[309] Vgl. Schweitzer und Harnack.
[310] So vor allem nach des Reimarus davidischem System.
[311] So nach den neueren Eschatologisten.
[312] Ferdinand Kattenbusch, Der Quellort der Kirchenidee: Festgabe für Harnack (Tübingen 1921) S. 143-172.
[313] Der Blick des Gründers der Kirche geht also nicht nur auf Israel, sondern auf die ganze Welt. Wie der neue *qāhāl* nicht national begrenzt ist, so erstreckt sich die Bedeutung der Zwölf auch nicht nur auf das alte Israel.

„Als der ‚Menschensohn' hatte Jesus nicht mehr, wie der ‚Gottessohn', allein mit Gott und für Gott zu leben, sondern unter Jüngern, die er sich gewann und so unter sich zusammenfaßte, daß sie ‚zur Einheit' eines Volkes unter seiner, d. i. Gottes Herrschaft, wurden"[314]. Jesus hat sich, nachdem sich ihm die Gesamtheit des jüdischen Volkes verweigert hatte, damit begnügt, „eine ‚kleine Herde' nur gewonnen zu haben; sie reichte für das aus, was sein Vater wollte, was dieser ihm, dem Menschensohn, für sein Erdenwirken als Aufgabe zugewiesen habe; Luk 12, 32"[315]. Durch „die Konstituierung der ‚Zwölfjüngerschaft', des symbolisch-realen Keimes des ‚Volkes der Heiligen', dem das Reich zufallen solle"[316], war bereits der „neue *qāhāl*" geschaffen.

Hier ist zunächst von Bedeutung, daß nach Kattenbusch zwischen Eschatologie und Kirche, dem „neuen *qāhāl*", kein Widerspruch besteht. Das Wort *ἐκκλησία* wurde von ihm nicht mehr als Fremdkörper im Evangelium Christi empfunden[317]. Damit werden die Ergebnisse der Forschungen der Eschatologisten über die Zwölf für diese Ekklesia bedeutend. Wenn die Urgemeinde die Zwölf als „Interimsrichter" auffaßte, dann tat sie das nicht aus einem Irrtum heraus, sondern wohl dem Vermächtnis Jesu entsprechend. Das ist die unmittelbare Folgerung aus dieser Erkenntnis.

Nun ist aber auch von Interesse, welche Folgerungen Kattenbusch aus seiner Erkenntnis bezüglich des Ursprungs der Kirche für die Stellung und Bedeutung der Apostel zog. Gegen Holl stellte Kattenbusch fest, daß die Erscheinungen nicht die Autoritätsverhältnisse in der Kirche begründeten, sondern daß die Wurzeln sowohl des Zwölferapostolates als auch der Sonderstellung des Petrus bis in das Leben Jesu zurückgehen[318]. Wie lange sich Jesus die Zeitdauer zwischen seinem Scheiden und seiner endgültigen Wiederkunft auch vorgestellt haben mochte, „auch für kurze Trennung kann Jesus in Gedanken kaum darauf verzichtet haben, seine Jünger von der Synagoge zu lösen und unter andere Führung zu stellen"[319]. Allerdings war es nicht die Autoritätsstellung der Zwölf, die Kattenbusch hervorhob, sondern ihre „Typizität". „‚Autoritäten' sind die Zwölf für die lehrende, Typen für die feiernde ‚Kirche'"[320]. Welche Bedeutung Kattenbusch der letzteren Funktion der Apostel beigemessen hat, erhellt vor allem daraus, daß nach ihm die Gründung der Kirche beim letzten Abendmahl erfolgte. Mt 16, 18 ist gar nicht der einzige dünne Faden, der die Kirche mit Christus verbindet. Die Apostel,

[314] Kattenbusch, Der Quellort S. 160f.
[315] Ebd. S. 164.
[316] Kattenbusch, Die Vorzugsstellung des Petrus S. 341f.
[317] Es ist dabei für unser Thema gleichgültig, ob es als Übersetzung von *qāhāl* oder von *k'ništa'* angesehen wird.
[318] Kattenbusch, Die Vorzugsstellung des Petrus S. 322ff.
[319] Kattenbusch, Der Spruch über Petrus und die Kirche bei Matthäus: ThStKr 94 (1922) S. 119.
[320] Ebd. S. 347 Anm. 1.

die Christus erwählt hat, sind die Kirche *in nuce*. Ihre Aufgabe ist, das rechte Israel darzustellen[321].

Auch K. L. Schmidt stellt ähnlich wie Kattenbusch fest, daß die Kirchenstiftung nicht mit Mt 16, 18 stehe und falle. Viel wesentlicher ist nach ihm, daß Jesus für uns und gegen das Volk „ein Zwölferkolloquium[322] als eine besondere *k'ništa'* gesammelt und beauftragt hat, den *qehal Jahwe* darzustellen"[323]. Sie sind die ἐκκλησία, der Rest, der Kern des Gottesvolkes[324].

Wenn aber nun die Zwölf der Typus der Kirche waren, war es dann nicht auch „typisch", daß Christus in dieses Kollegium einen Petrus hineinstellte? Daran, daß Christus das Matthäuswort an Petrus gerichtet hat, ist nach K. L. Schmidt nicht zu zweifeln, denn ein *vaticinium ex eventu* ist ausgeschlossen. Der Text könnte spätestens in der Urgemeinde entstanden sein. In der Urgemeinde wurde aber Petri Auszeichnung eher „eingeebnet" als hervorgehoben, wie man aus dem Jesuswort erwarten sollte. „Es ist sogar zu sagen, daß die Autorität des Petrus auf Widerstand stieß"[325]. „Und dennoch ist Petrus in einem gewissen Sinn die auch den Jakobus überragende Autorität geblieben". Dieses Rätsel ist nach Schmidt am ehesten gelöst, „wenn dieser Petrus eben vom Herrn selber her eine schlechterdings verbindliche Autorisierung besaß, wenn er eben im Lichte eines Herrenwortes wie Matth. 16, 17—19 insbesondere 16, 18 stand. Einerlei, wie sich dieser Felsenmann als Charakter bewährte — er hat sich tatsächlich nicht immer bewährt —, er blieb doch der von Jesus ausgesuchte Fels"[326]. Nachdrücklich hob K. L. Schmidt hervor, daß es nicht angehe, „in der Gefolgschaft Luthers den Petrus einzuebnen"[327]. In Petrus war einer aus der Reihe der Gläubigen mit besonderem Auftrag und mit besonderer Verheißung ausgestattet worden. Die „Abgrenzung gegenüber der katholischen

---

[321] Vgl. Linton S. 96. Linton fügt hinzu, daß die Zwölf nicht nur Typen der Kirche seien, sondern auch Typen des Christwerdens. So ist Petrus der Typ des gefallenen und von Gott wieder in Gnaden aufgenommenen Menschen. Ähnliche Gedanken legte auch William Wrede dar (Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901, S. 101). Nach ihm sind die Apostel in den Evangelien der Typus des Erdenmenschen, der für die übernatürliche Offenbarung völlig taub ist. Erst nach der Herabkunft des Hl. Geistes verstanden die Jünger, was Jesus gesagt hatte.

[322] Es muß wohl „Zwölferkollegium" heißen.

[323] K. L. Schmidt S. 292.

[324] Was die Stellung der Zwölf in der Urgemeinde angeht, so schrieb K. L. Schmidt: „In der scharfen Zeichnung dieser Bilder von der Urgemeinde wird man Holl nicht überbieten können und dürfen" (S. 303 Anm. 1). Auch Schmidt kritisierte Holls Exegese von 1 Kor 15, 1ff, vor allem das „Novum, daß der Herrenbruder Jakobus zu den ‚Aposteln' (οἱ δώδεκα + Jakobus = ἀπόστολοι πάντες) gehöre". Die rechtliche Vorrangstellung der Zwölf in der Urgemeinde darf aber nach Schmidt nicht bezweifelt werden. Interessant ist aber nun Schmidts Feststellung, daß also schon „die Urapostel einer theokratischen Wucherung verfallen" sind, der Paulus dann entgegentrat (S. 304).

[325] K. L. Schmidt S. 297.

[326] Ebd. S. 297.

[327] Ebd. S. 298.

Ausnützung für Rom ist dadurch notwendig und gesichert, daß es sich an der Stelle Matth. 16, 18 um Petrus und nur um ihn, nicht um seine Nachfolger handelt"[328].

Ist es nicht eigentümlich, daß ausgerechnet der innerste Kern der Nuß — und das ist doch Petrus auch nach K. L. Schmidt — mit Petrus absterben sollte?

Während K. L. Schmidt sich nicht näher mit der Erklärung des Bildes vom Felsen und von den Schlüsseln usw. befaßte, ging F. Kattenbusch auf die Exegese des Petrustextes ein. Er kam zu folgendem Ergebnis: Fels ist Petrus nur für die Dauer der bevorstehenden Katastrophe. Die *πύλαι ἅδου*, die den Glauben des Petrus nicht überwältigen werden, sind eben die *πύλαι ἅδου*, die Jesus im Tode verschlungen haben. Dem Petrus ward also verheißen, daß sein Glaube auch den Tod Jesu überdauern werde. Die Schlüssel, die Petrus verheißen wurden, sollten zum Erschließen der Hl. Schriften dienen[329]. Das *λύειν* und *δέειν* hat solcher Exegese Schwierigkeiten geboten. „Daß es ursprünglich einen anderen Sinn hatte, als den ‚rabbinischen', wage ich nicht mehr zu behaupten". So kam F. Kattenbusch zu dem Schluß, diese Worte „mögen füglich zu bewerten sein als eine in der Praxis der *ἐκκλησία* entstandene ‚Ausführung'"[330].

An dieser Auslegung des Jesuswortes an Petrus kann man erkennen, daß es Kattenbusch leider nicht gelungen ist, die Schlußfolgerungen aus seinen wertvollen Erkenntnissen bis zum Ende durchzuführen. Nach Kattenbusch hat Jesus den neuen *qāhāl* gegründet, das „neue Gottesvolk". Die Zwölf sollten dieses neue „souveräne" Gottesvolk *in nuce* sein, sie sollten auch die Lehrer der Gemeinde werden. „Alle ‚Apostel', speziell alle Zwölf sind vorzustellen als ‚Lehrer'"[331]. Ja, Petrus ist nach Kattenbusch das, „was wir den Theologen der Gemeinde nennen dürfen"[332]. „Im übrigen ist er (auch) *προφήτης*"[333]. Aber „‚Herrscher' war er nicht". „Petrus ist nicht der Vorsitzende der Gemeinde, nicht (mit späterem Titel zu reden) ihr *ἐπίσκοπος*"[334].

So hat Jesus nach Kattenbusch wohl ein neues Volk geschaffen, aber doch ein führerloses Volk, hat eine Herde hinterlassen, aber eine hirtenlose Herde.

Wenn wir die Bedeutung des Jahres 1921 für die Erforschung des rechten Apostelbegriffes würdigen wollen, dürfen wir nicht Holl und Kattenbusch für sich betrachten, sondern wir müssen beide zusammen in einen Blick nehmen.

---

[328] Ebd. S. 300.

[329] F. Kattenbusch, Der Spruch über Petrus S. 117ff. Es ist aber doch von einem Gebäude die Rede, das Christus bauen wird (aus diesem Grund wählt doch K. L. Schmidt das Wort *k·ništa'* für die Rückübersetzung des Wortes *ἐκκλησία*). Sollten nicht die Schlüssel eher für dieses Gebäude bestimmt sein?

[330] F. Kattenbusch, Der Spruch über Petrus S. 125f.

[331] Kattenbusch, Die Vorzugsstellung des Petrus S. 333.

[332] Ebd. S. 334.

[333] Ebd. S. 335.

[334] Ebd.

Christus hat es als seine Aufgabe betrachtet, einen „neuen *qāhāl*" zu schaffen und er hat dieses neue „Volk der Heiligen" durch die Schaffung des Zwölferkollegs „konstituiert" (Kattenbusch). Petrus und die Zwölf haben sich als die Leiter dieses Gottesvolkes gewußt und wurden als solche auch von der Urgemeinde anerkannt (Holl). Das ist kurz gefaßt das Ergebnis des Jahres 1921.

3. Auswirkungen

Am besten zeigen die Auswirkungen in der theologischen Literatur der Folgezeit die Bedeutung der seit 1921 einsetzenden „Antikritik"[336].

Hier muß zunächst A. Schlatter erwähnt werden[337]. Mit Holl betont er sehr die Bedeutung der Erscheinungen des Auferstandenen. Mit Kattenbusch weist er aber darauf hin, daß die Wurzeln für die Sonderstellung der Zwölf und Petri bereits im Leben Jesu lägen. „Durch die Ostergeschichte hat der Jüngerkreis seine äußere Verfassung erhalten". Es ist dies aber nichts anderes, als was Jesus ihnen schon vorher gegeben hatte[338]. Damit, daß Jesus den Jüngern erschien, wies er auf die Bedeutung der Zwölf für die Kirche hin. Dadurch, daß er zunächst dem Petrus erschien, zeigte er die Stellung Petri im Kreis der Gefährten an. Was bei Paulus durch die Reihenfolge der Erscheinungen gezeigt wird, das sagt Johannes mit dem Auftrag Jesu an Petrus: „Weide meine Lämmlein". „Die Christus Gehörenden werden ihm zur Leitung und Pflege anvertraut". Damit wurde aber nach Schlatter der Primat Petri nicht erst geschaffen. Er reicht vielmehr auf das Wort Jesu zurück, „das Petrus zu dem den Bau der Gemeinde tragenden Felsen machte". Dieses Wort wurde vom Auferstandenen nur bestätigt. So „war der Gemeinde die einheitliche Führung verschafft"[339].

Klar scheidet Schlatter zwischen Amt und Charisma. Nicht die Pneumatiker, sondern die Apostel waren das Haupt der Gemeinde[340]. Auch persönliche Eigenschaften fielen hier nicht ins Gewicht. „Das Recht der Apostel zur Regierung der Gemeinden wurde nie aus ihrer individuellen Begabung und Größe abgeleitet, sondern einzig durch ihr Verhältnis zu Jesus begründet". Solche Sätze wären vor Holl etwas Unerhörtes gewesen. Das „Amts- und Machtbewußtsein als Boten Jesu" ist allen Aposteln gemeinsam[341]; ja, Paulus „versteht es, auch mit dem absoluten Anspruch auf Gehorsam zu gebieten"[342]. Trotzdem besteht nach Schlatter

[336] Ethelbert Stauffer, Die Theologie des Neuen Testaments (Bonn 1941) S. 14f.
[337] A. Schlatter, Die Geschichte der ersten Christenheit (Gütersloh 1927).
[338] Ebd. S. 10 und 11.
[339] Ebd.
[340] A. Schlatter, Die Theologie der Apostel (Stuttgart 1922) S. 507.
[341] Ebd. S. 503. Vgl. auch S. 533.
[342] Ebd. S. 240. Vgl. auch S. 242.

ein Unterschied zwischen Paulus und den Zwölfen. Paulus gehört nicht „zu den Gewichtigen und Geltenden, auf die nicht nur die persönlich mit ihm Verbundenen, sondern die ganze Kirche sahen"[343]. Eine Spaltung zwischen Petrus und Paulus konnte Schlatter nicht feststellen. Der doppelte Apostolat (Apostel für Juden und Apostel für die Heiden) war eine technische Notwendigkeit und besagte nicht, daß nicht auch „die neu entstandenen griechischen Gemeinden unter dem in Jerusalem vorhandenen Apostolat standen"[344].

Mit K. L. Schmidt legte aber auch Schlatter großes Gewicht auf die Einzigartigkeit und Einmaligkeit des Apostolates. Der Apostolat als solcher barg in sich nach Schlatter nicht die Unmöglichkeit einer Sukzession. Mit dem Urapostolat war aber die Augenzeugenschaft eng verknüpft. Dieser Augenzeugenschaft maß Schlatter nun höchste Bedeutung bei. Sie gerade konnte aber nicht übertragen werden. So endete auch der Apostolat der Zwölf mit ihrem Tode. Schlatter hat da etwas richtig gesehen: Die eigentümliche Stellung der Zwölf als Fundament der Kirche ist freilich einmalig. Es fragt sich nur, ob der Apostolat davon getrennt werden kann. Führer und Stellvertreter Christi braucht die Kirche immer, ein Fundament braucht sie nur einmal[345].

Eine sehr klare Darstellung gab Paul Feine[346]: „Dem Petrus wird als dem irdischen Bevollmächtigten Jesu das Recht des Bindens und Lösens, d. h. nach der wahrscheinlichen Auslegung das Recht des Vergebens und Nichtvergebens der Sünden eingeräumt. Denn was Petrus tut, soll er im Namen und in der Kraft Jesu tun, und das soll im Reich der Vollendung als zu Recht bestehend anerkannt werden. In dieser Vorstellung vom Wesen und der Art des Reiches liegt nichts, was Jesus selbst abzusprechen wäre. Auch hat man es nicht nötig, die Echtheit dieses Jesuswortes mit der Begründung anzuzweifeln, daß hier von einer Stellung des Petrus gesprochen werde, welche dieser erst innerhalb der judenchristlichen Kirche gewonnen hätte. Jesus hat ja den prophetischen Blick in die Zukunft und die volle göttliche Vollmacht besessen, schon auf Erden solche Verfügungen zu treffen. Gibt man dieser Verheißung an Petrus und damit indirekt an die Apostel eine einzigartige Bedeutung für Kirche und Reich Gottes, so sind Stellen in apostolischen Briefen wie Eph 2, 20, 1 Kor 3, 10, Apk 21, 14 vollgültige Beweise, daß in der Urgemeinde nicht nur Christus als Eckstein und Grund der Kirche galt, sondern daß, wahrscheinlich auf Grund solcher Jesusworte wie Mt 16, 18f; 18, 18 diese Vorstellung auf die Apostel übertragen worden ist".

Besonders aber war es Ethelbert Stauffer, der in seiner Theologie des Neuen Testamentes die 1921 einsetzende Antikritik

[343] Ebd. S. 250.
[344] Ebd.
[345] Vgl. das oben bei der Besprechung Batiffols Gesagte.
[346] Paul Feine, Die Theologie des Neuen Testaments (Leipzig 1934) S. 87.

hervorhob[346a]. „Der Kirchengedanke (auch der Primats- und sogar der Sukzessionsgedanke) ist keine frühpapalische Erfindung, sondern im Ansatz älter als das Christentum selbst". Er bemerkt dazu, daß das nicht nur seine Auffassung sei, sondern daß es sich hier um die Erkenntnis der seit Kattenbusch einsetzenden „Antikritik" handle, die sich „mehr und mehr durchsetzt" und in seinen Grundlagen ganz unabhängig ist von dem Felsenwort (Stauffer wies mit besonderem Nachdruck auf Lk 22, 29ff hin).

„Der Zwölfer-Kreis ist der künftige Träger der Verantwortung und Gewalt im Volk der Heiligen des Höchsten". „Wie der Zwölferkreis im werdenden Gottesvolk, so nimmt innerhalb des Zwölferkreises Petrus eine zentrale Stellung ein". Es ist evident, wie sehr diese Darstellung der Verfassungsverhältnisse der Kirche von den Auffassungen des Consensus abstechen. Von Autonomie der Gemeinde, von der ausschlaggebenden Bedeutung der persönlichen Eigenschaften[347], ja, selbst von der überragenden Bedeutung der Charismen ist hier nicht mehr die Rede.

Sogar was das Sukzessionsprinzip angeht, ist Stauffers Stellungnahme eindeutig. Es spielt nach ihm „in der altbiblischen Welt eine große Rolle"[347a]. „Gott ist der himmlische Hirte Israels, Moses aber ist sein irdischer Stellvertreter, und nach seinem Tod geht der Hirtenstab durch die Geschlechter weiter von Hand zu Hand". Die Einmaligkeit des Moses blieb dadurch völlig unangetastet. Der Archisynagoge nahm in der Versammlung die Kathedra des Moses ein. So war in der Zeit und in der Heimat Jesu der Sukkzessionsgedanke durchaus lebendig. Sollte da Jesus, der doch wußte, daß mit dem Tode des Petrus das Ende der Kirche noch nicht gekommen ist, nicht auch an einen Nachfolger Petri gedacht haben?

Freilich gab es auch nach 1921 Autoren, die die Erkenntnisse Holls und Kattenbuschs nicht teilten. So ist der Eschatologismus H. Weinels noch nicht von Kattenbuschs Einsichten erlöst[348], und J. Wagenmanns Apostelbild steckt noch ganz im Consensus[349]. Es waren das aber Ausnahmen, die die Regel bestätigten.

VIII. ŠALUAḤ

Zur besseren Beurteilung wird es tunlich sein, zunächst den lexikalischen Bestand des Wortes *ἀπόστολος* und seiner semitischen Entsprechung festzustellen.

Das griechische Wort *ἀπόστολος* begegnet im klassischen Griechentum in doppelter Bedeutung. Einerseits bezeichnet es im Flottenwesen eine Flottenexpedition (auch wohl deren

[346a] Stauffer S. 14f.

[347] Die Sonderstellung des Petrus beruht nach Stauffer nicht auf persönlichen Eigenschaften, sondern auf dem Fürbittgebet Jesu (S. 16).

[347a] Stauffer S. 18.

[348] H. Weinel, Biblische Theologie des Neuen Testaments (Tübingen 1928). Vgl. S. 162.

[349] Julius Wagenmann, Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf: 3. Beiheft zur ZNW (Gießen 1926).

Führer)[350] oder eine Kolonistengruppe[351]. Andererseits hat es bei Herodot I, 21 und V, 38 die Bedeutung von Bote, Abgesandter.

In den Papyri[352] hat *ἀπόστολος* die Bedeutung von Lieferschein, Begleitbrief, Ladeschein (bei der Verladung von Kornschiffen), aber auch Reisepaß. In der Bedeutung von Bote begegnet es erst im 8. Jahrhundert.

Auch der Septuaginta scheint das Wort *ἀπόστολος* unbekannt zu sein. Der Codex Alexandrinus hat es zwar bei 3 Kön 14, 6 als Übersetzung von *šālūaḥ* (harter Bote). Doch dürfte es sich hier um eine Übernahme aus Aquila handeln[353]. Symmachus benützt *ἀπόστολος* noch Is 18, 2 als Übersetzung von *ṣîr*.

Wir können also sagen, daß der Terminus der Septuaginta ungebräuchlich ist und im klassischen Griechisch nur bei Herodot eine Bedeutung hat, die der des neutestamentlichen *ἀπόστολος* nahekommt. Hier ist allerdings die Frage offen zu lassen, ob Herodot nicht einen Sprachgebrauch der Volkssprache aufnahm, der in der Literatur sonst nicht begegnet, der den neutestamentlichen Schriftstellern aber wohlbekannt war.

Die semitische Entsprechung des Wortes *ἀπόστολος* ist das hebräische Partizip passiv *šālūaḥ* (aramäisch *šᵉlūḥā*). Das Nomen *šālīaḥ* begegnet erst im zweiten Jahrhundert[354].

Lightfoot nahm an, daß es schon vorher jüdische „Apostel" gegeben habe, die als *šᵉlūḥîm* bezeichnet wurden, weil es nicht wahrscheinlich ist, daß die Juden später den Terminus vom Christentum übernommen haben sollten[355]. Nach Lightfoot hat also Christus das Wort *šālīaḥ* als Nomen bereits vorgefunden. Er hat ihm aber einen neuen Inhalt gegeben. Die Verwendung des Wortes im Spätjudentum wirft nach ihm wenig Licht auf den christlichen Apostelbegriff. Diese Auffassung teilten nach ihm Seufert[356] und Haupt[357].

Harnack[358] stellte zunächst mit Lightfoot fest, daß wir von einem jüdischen Apostolat erst nach 70 Kunde haben. Auch er zweifelte nicht, daß es diese jüdischen Apostel schon früher gegeben habe; „denn nach dem Auftreten christlicher Apostel dürften die Juden schwerlich Beamte mit dem Namen ‚Apostel'

[350] Vgl. Walter Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament (Berlin 1937) Sp. 166.

[351] Ebd. und Liddel-Scott, Greek-English Lexicon (Oxford 1940) S. 220.

[352] Friedrich Preisigke, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden (Berlin 1925) I. Bd., Sp. 195.

[353] Vgl. F. Field, Origenis Hexaplorum 1. Bd. zur Stelle.

[354] Nedarim 72b (R. Jonathan, um 140); Qidduschin 41b (R. Jehoschua b. Qarcha, um 150). Vgl. Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch (München 1926) III. Bd., S. 2. — Vgl. auch Hermann Vogelstein, Die Entstehung und Entwicklung des Apostolats im Judentum: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 49 (Breslau 1905) S. 427-449.

[355] Lightfoot S. 94 Anm. 1.

[356] Seufert S. 9.

[357] Haupt S. 107.

[358] Harnack, Mission S. 340.

geschaffen haben". Harnack versuchte seine Auffassung durch den Hinweis auf Justin (Dial. 17. 108. 117) und Eusebius (in Jes. 18, 1f) zu stützen. Besonders das Zeugnis des letzteren schien ihm wichtig, da dieser sich auf die „Schriften der Alten" berief[359]. Neben diesem äußeren Zusammenhang glaubte Harnack im Gegensatz zu Lightfoot auch eine inhaltliche Verbindung feststellen zu können. Vor allem das Tempelsteuerwesen schien ihm ein bezeichnendes Licht auf die finanzielle Auflage zu werfen, welche die Urapostel dem Paulus gemacht haben (Gal 2, 10)[360].

Gegen Harnacks Beweisführung für die Existenz eines jüdischen Apostolates vor 70 protestierte vor allem Monnier: „Ainsi, il prouve l'existence d'une institution du premier siècle par un texte du second, et il interprète le texte à l'aide d'un écrivain du quatrième!"[361] Harnack ließ sich dadurch aber nicht beirren und wies vor allem auf des Eusebius' Bezugnahme auf die „Schriften der Alten" hin[362]. Batiffol aber war der Ansicht, daß es sich bei diesen „Schriften der Alten", auf die Eusebius hinwies, um nichts anderes als um Justin handle. Justin aber gab nach Batiffol nur eine Ausnahme wieder, „une supposition suggérée par le récit de la démarche faite par les princes des prêtres et les pharisiens auprès de Pilate (Mt 27, 62—66)"[363]. Vogelstein[364] wies gegen Harnack darauf hin, daß der jüdische Apostolat als Tempelsteuerapostolat erst nach der Zerstörung Jerusalems, als die Festpilger die Tempelsteuer nicht mehr selbst nach Jerusalem brachten, denkbar sei. So kann also ein Zusammenhang zwischen dem Tempelsteuerapostolat der Juden und der finanziellen Auflage bei Paulus nicht bestehen.

Vogelstein wies nun aber andererseits auch darauf hin, daß das Verbum *šālaḥ* bereits seit der soferischen Zeit (2. Chronik 17, 7—9) eine prägnante Bedeutung habe[365]. Es besagt nicht so sehr ein Schicken, sondern vielmehr eine autoritative Bevollmächtigung. Der so Bevollmächtigte *šālūaḥ* war rechtlich und persönlich Repräsentant seines Auftraggebers.

Rengstorf[366] griff diesen Gedanken auf. Er machte zunächst auf den inhaltlichen Zusammenhang zwischen dem Verbum *ἀποστέλλειν* und dem Nomen *ἀπόστολος* aufmerksam. Viele Autoren haben vor ihm auf den philologischen Zusammenhang zwischen beiden Wörtern hingewiesen. Nur wenige aber, wie Lightfoot, Heinrici und vor allem Bruders haben den inhaltlichen Zusammenhang hervorgehoben. Rengstorf stellte weiter fest, daß dem griechischen *ἀποστέλλειν* das hebräische *šālaḥ* entspräche. Das Charakteristikum von *šālaḥ* ist nach ihm „das

[359] Harnack, Mission S. 341.
[360] Ebd. S. 343. Vgl. dazu P. Gaechter, Jakobus S. 148-153.
[361] H. Monnier S. 16.
[362] Vgl. Harnack, Mission S. 343.
[363] Batiffol S. 47f.
[364] Vgl. auch Linton S. 83.
[365] Vogelstein S. 429f.
[366] K. H. Rengstorf im Theol. Wörterbuch (Kittel) I. Bd., S. 406-448.

Willensmäßige und Bewußte". ἀποστέλλειν hat im Neuen Testament die Bedeutung von „mit (in Gott begründeter) Vollmacht aussenden, zum Dienst am Reiche Gottes". Der Ausgesandte ist rechtlich bevollmächtigter Stellvertreter seines Auftraggebers. Rengstorf wies in diesem Zusammenhang auch auf den rabbinischen Grundsatz hin, daß „der Beauftragte eines Menschen ist wie dieser selbst" (Ber. 5, 5). Dieser Grundsatz spiegelt sich sicher in Jo 13, 16 wieder und geht auf sehr frühe Zeit zurück. Auch das altsemitische Botenrecht zog Rengstorf begründeterweise zur Erklärung des Apostelbegriffes heran. Die Boten Davids waren rechtlich und persönlich Bevollmächtigte ihres Königs. Darum wurde die Schändung der Königsboten durch die Ammoniter zum Anlaß eines vernichtenden Krieges (2 Sam 10, 1ff), darum wusch Abigail den Boten Davids die Füße (1 Sam 25, 40f).

„Mit größtem Nachdruck" stellt Rengstorf fest[367], „daß die jüdischen Missionare, deren es zur Zeit Jesu genug gab, niemals *šlūḥim* heißen und daß im Zusammenhang mit ihnen die Worte *šālaḥ* und ἀπόστέλλειν keinerlei Rolle spielen. Ihre Arbeit vollzog sich also ohne Autorisation". „Damit fällt die Möglichkeit, von jüdischen ‚Aposteln' schon zur Zeit Jesu zu sprechen; am Platze ist allein die Formel ‚Bevollmächtigte'". Diese Feststellungen und Unterscheidungen sind von großer Wichtigkeit. Sie lassen erkennen, welche Bedeutung die Bevollmächtigung für den Apostelbegriff hat und bewahren davor, den Inhalt des spätjüdischen *šālīḥ*-Begriffes (aus der Zeit nach der Zerstörung des Tempels) in das Neue Testament hineinzutragen.

Zwei Fragen sind hier nun naheliegend:

1. Was sind die Apostel nach dem oben Gesagten?
2. Inwiefern unterscheiden sich die Apostel Jesu auf Grund der Eigentümlichkeit ihres Auftraggebers von dem gewöhnlichen semitischen *šālūaḥ*?

Die Antwort auf die erste Frage ergibt sich aus dem vorher Gesagten ohne Schwierigkeit: Die Apostel Jesu sind seine bevollmächtigten, rechtlichen und persönlichen Stellvertreter, seine Repräsentanten im vollsten Sinn.

Auf die zweite Frage müßte man antworten: Während der gewöhnliche *šālūaḥ* nur fern vom Aufenthaltsort des Auftraggebers von seiner Vollmacht Gebrauch machen konnte, gibt es für die Apostel Jesu nach seiner Himmelfahrt keine derartige örtliche Beschränkung. Es ist gleichgültig, ob sie in Jerusalem oder in der Diaspora Jesus repräsentieren. Zeitlich ist der Auftrag, den Jesus seinen Aposteln nach seiner Auferstehung erneut und endgültig gegeben hat, nur durch seine Wiederkunft begrenzt. „Der Auferstandene bestellt seine Vertreter nicht mehr nur für eine gewisse Zeitspanne, sondern für den ganzen Zeitraum, der zwischen Ostern und seiner Wiederkunft liegt und von dem

[367] Ebd. S. 418.

niemand weiß, wie lange er dauert"[368]. Aus dieser Tatsache müßte man nun schließen, daß die Apostel entweder bis zum Tag der Wiederkunft Jesu am Leben bleiben mußten, oder daß sie den Auftrag Christi von Generation zu Generation weitergeben bis zum Jüngsten Tag. Rengstorf kam nicht zu diesem Schluß. Nach ihm werden die Apostel Christi auf Grund der veränderten Sachlage Missionare. „und diese Gestaltung ihrer Arbeit gibt ihrem Amt erst eigentlich das Gepräge"[369], und es ist nach ihm „nur folgerichtig, wenn der Apostolat auf die erste Generation beschränkt geblieben ist"[370]. Die Begründung für diese Behauptung blieb Rengstorf schuldig. Daß sie nicht in der Augenzeugenschaft zu suchen ist, geht daraus hervor, daß die Augenzeugenschaft den Apostolat nicht wesentlich bestimmt. Auch Rengstorf machte darauf aufmerksam, daß es viele Augenzeugen, aber nur wenige Apostel gegeben habe[371]. Schließlich nannte Jesus seine besonders Erwählten ἀπόστολοι und nicht μάρτυρες. Die Rechtsvollmachten eines *šaluaḥ* können übertragen werden[372], niemals das Spezifische eines Augenzeugen. Wie vertraut dem semitischen Denken der Gedanke der Sukzession war, darauf hat schon Stauffer hingewiesen[373].

Rengstorfs Interesse lag allerdings auf einem anderen Gebiet. Er versuchte darzutun, daß dem christlichen Apostolat, obschon er ganz auf juristischer Grundlage[374] beruht, jeder Rechtsanspruch[375] fremd sei. Der rechtliche Stellvertretungsgedanke trat zurück zugunsten einer „ausschließlichen Konzentration auf die Wortverkündigung". In seiner „klassischen Ausprägung"[376] wird der Apostolat bei Paulus zum Prophetentum. Wenn man das liest, fragt man sich unwillkürlich, warum Rengstorf so viel Mühe auf die Erklärung der jüdischen *šālūaḥ*-Einrichtung verwandte, wenn davon im klassischen christlichen Apostolat nichts mehr wiederzufinden ist; weiter, warum Jesus seine Zwölf nicht gleich als Propheten gesandt hat. Nachdem das Wort, mit dem Christus seine Zwölf nach Rengstorf bezeichnet hat, nichts mit Prophetentum[377] und an sich auch nichts mit missionarischer Wirksamkeit[378] zu tun hatte, muß bei Jesus ein anderer Gedanke im Vordergrund gestanden haben. Christus machte seine Jünger zu Aposteln, d. i. zu seinen bevollmächtigten Stellvertretern, Repräsentanten. Diese Stellvertretung Christi, des guten Hirten, ist für die Schafe außerhalb des Stalles, die auch Christus an-

[368] Ebd. S. 433.
[369] Ebd. S. 432.
[370] Ebd. S. 433.
[371] Rengstorf weist mit Recht auf die Frauen hin.
[372] Vgl. Moses, der irdische Stellvertreter Gottes, überträgt seine Vollmacht Josue (Num 27, 18). Vgl. Stauffer S. 18.
[373] Stauffer S. 18.
[374] Rengstorf im ThWB I. Bd., S. 414, 418.
[375] Ebd. S. 427.
[376] Ebd. S. 438f.
[377] Ebd. S. 420.
[378] Ebd. S. 418.

gehören, ebenso wichtig wie für die Schafe im Stall. Es ist kaum anzunehmen, daß Paulus willkürlich etwas so wesentlich geändert hat, was Christus gestiftet hatte.

Die Tendenz Rengstorfs wird klarer, wenn man seine ein Jahr nach seinem Artikel im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament erschienene Arbeit „Apostolat und Predigtamt"[379] mit heranzieht. Rengstorf versucht hier eine gerade Verbindungslinie vom Apostolat zum modernen Inhaber des protestantischen Predigtamtes zu ziehen. Otto Michel[380] stellt mit Recht die Frage: „Kommt nicht bei Rengstorf die neutestamentliche Unterordnung des Predigtamtes unter den Apostolat zu kurz?" „Hat die Zusammenordnung von Apostolat und Predigtamt nicht ihren letzten Sinn im biblisch-reformatorischen Kirchengedanken?" Mit Recht macht Michel Rengstorf darauf aufmerksam, daß Vilmar[381] wohl der Wirklichkeit näher kam, wenn er feststellte, daß das Hirtenamt vom Hirten seinen Ausgang nahm[382] und daß darum „die Träger des geistlichen Amtes" „Stellvertreter Christi und direkte Apostelnachfolger" sind.

IX. KRITIK AN DER „ANTIKRITIK"

1. W. G. Kümmel

Kümmel[387] stellt fest, daß die Diskussion um die Entstehung des Kirchenbegriffes in den vorausgegangenen zwanzig Jahren von den Thesen beherrscht wurde, die Karl Holl und Ferdinand Kattenbusch zuerst aufgestellt hatten. Wie wir oben sahen, hat sich auch der Apostelbegriff, wie er durch Holl und Kattenbusch dargestellt wurde, mehr und mehr durchgesetzt. Kümmel versuchte nun Kritik an der „Antikritik" zu üben.

Im ersten Teil seiner Arbeit nimmt Kümmel zu Holl Stellung. Seine Kritik traf hier nicht jene Teile an Holls Arbeit, die den erfreulichen Fortschritt gebracht haben — auch nach Kümmel ist, „wie Holl feststellt, von Anfang an in der Urgemeinde der Autoritäts- und Überlieferungsgedanke vorhanden gewesen"[389], — sondern Thesen, die schon andere Autoren vor ihm kritisiert haben. Vor allem ist es wieder Holls Exegese von *πᾶσιν ἀποστόλοις*, die seinen Widerspruch herausgefordert hat. Kümmel vertrat einen weiteren, jedoch nicht unbegrenzten Apostelbegriff. Mit Harnack war er der Auffassung, daß die Paradosis bei 1 Kor 15, 5 (nach der Erscheinung vor Petrus und den Zwölfen) endet. Mit Holl ging Kümmel aber vor allem darin einig, daß die Erscheinun-

[379] K. H. Rengstorf, Apostolat und Predigtamt (Stuttgart 1934); 2. (unveränderte) Auflage 1954.
[380] Theologische Literaturzeitung 60 (1935) Sp. 256.
[381] A. Vilmar, Die Lehre vom geistlichen Amt (1870).
[382] Ebd. S. 70.
[387] W. G. Kümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus (Zürich-Upsala 1943).
[389] Ebd. S. 8.

gen des Auferstandenen die Grundlage für Kirche und Apostolat sind. Das Geschichtsbewußtsein der Urgemeinde beruhte nach Kümmel entscheidend auf dem Wissen um die eschatologische Situation. Dieses Wissen aber ruhte einzig auf dem Glauben an die Auferstehung[391]. So sind der Auferstehungsglaube und darum vor allem die Erscheinungen des Auferstandenen der Quellgrund für Kirchenbegriff und Apostolatsbegriff.

Mit dieser These ist natürlich die Behauptung Kattenbuschs, nach der Daniel 7 der „Quellgrund der Kirchenidee" ist, nicht vereinbar. Man muß aus Kümmels Ausführungen schließen, daß Jesus nichts von einer Auferstehung wußte. Er hat nach ihm auch „zweifellos die Verleihung des Geistes an seine Jünger nach seinem Tod nicht vorausgesagt"[392]. Während also die Urgemeinde wußte, daß mit der Auferstehung die eschatologische Situation ihren Anfang nahm, daß mit den Erscheinungen der Apostolat gegründet wurde, daß durch die Verleihung des Geistes die eschatologische Kirche entstanden war, hatte Jesus von dem allen keine Ahnung. Nach seiner Meinung begann die Eschatologie erst mit seiner endgültigen Wiederkunft. Das Geschichtsbewußtsein der Urgemeinde nach der Erfahrung der Auferstehung mit ihren Wirkungen war also nach Kümmel ein völlig anderes als das Geschichtsbewußtsein Jesu. Jesus wußte sich als der *Messias designatus* und in seiner Person griff die Gottesherrschaft in die Gegenwart ein; nirgends findet sich aber nach Kümmel in den Evangelien ein Anhaltspunkt, daß es außer dem *Messias designatus* auch eine „eschatologische Gemeinde" oder „das neue Gottesvolk"[393] gegeben habe. Kümmel gab zwar zu, „daß der Begriff der ἐκκλησία in der Messiasvorstellung implicite enthalten sei", man dürfe aber daraus nicht schließen, daß der „Messias nur als Hirte der ‚kleinen Herde'" (Luk. 12, 32), der Ekklesia, zu denken ist"[394].

Kümmel unterschied einen dreifachen Kreis von Anhängern Jesu:

1. Die an sein Wort Glaubenden;
2. die ἀκολουθοῦντες-μαθηταί, ein mehr oder weniger geschlossener Kreis von Schülern, der sich in nichts von dem Schülerkreis der Rabbiner unterschied;
3. die Zwölf, deren Existenz Kümmel nicht zu leugnen vermag. Sie sind nach ihm „ein engerer Kreis im weiteren der μαθηταί"[395].

Der Zwölferkreis sollte den Anspruch Jesu auf das ganze Volk Israel versinnbilden, sollte Jesus bei der „Predigt der Gottesherrschaft" helfen und hatte endlich auch endzeitliche Bedeutung, indem er dazu bestimmt war, dereinst die ungläubigen Juden

[391] Kümmel S. 13.
[392] Ebd. S. 38.
[393] Kümmel S. 31.
[394] Ebd. S. 34.
[395] Ebd. S. 31.

zu richten. „Völlig willkürlich ist es aber, in dem Zwölferkreis den ‚Grundstock der neuen Gemeinde und die Repräsentation des wahren Gottesvolkes' zu sehen"[396].

Was das Abendmahl betrifft, so läßt sich nach Kümmel nicht leugnen, daß „Jesus eine Wiederholung dieses Mahles durch die Jünger in der Zeit nach seinem Tode erwartete"[397]. An dem Wissen Jesu, „daß noch eine Zwischenzeit des Getrenntseins von seinen Jüngern eintreten werde", ist nicht zu zweifeln. Auch steht nach Kümmel fest, daß Jesus die Wiederholungsanweisung mit eschatologischen Gedanken verknüpft hat. Kümmel nennt das letzte Abendmahl eine „eschatologische Kommunionfeier"[398]. Trotzdem aber ist das Abendmahl nichts anderes als das letzte in einer langen Reihe gemeinsamer Abendmähler, die die Jünger nach Jesu Tode fortsetzen sollen, bis er wiederkommt. „So zeigt sich, daß das Abendmahl zwar deutlich die Existenz einer Jüngergemeinschaft nach dem Tode Jesu voraussetzt und damit in der Tat ein Ansatzpunkt und eine Vorahnung für die Entstehung einer eschatologischen Gemeinde ist, daß es aber unmöglich ist, durch den Rückgriff auf das letzte Mahl Jesu die in Matth. 16, 18f angekündigte Kirchenstiftung als Wirklichkeit des Lebens Jesu zu erweisen"[399].

Mt 16, 18 ist, nach Kümmel, der einzige Text, der unzweideutig von einer Kirchen(*qāhāl*)-Gründung im Leben Jesu spricht. Dieser Text ist aber nach Kümmel „im Rahmen des Geschichtsbewußtseins Jesu"[400] undenkbar. Sehr wohl paßt er aber in das Geschichtsbewußtsein der Urgemeinde. Andererseits gestand Kümmel zu, daß Petrus bei der Geltendmachung seiner Autorität in der Urgemeinde Schwierigkeiten begegnete. Kümmel ging also darin mit K. L. Schmidt einig, daß die Urgemeinde mehr geneigt war, die Auszeichnung Petri „einzuebnen" als hervorzuheben[401]. Er hätte also auch mit K. L. Schmidt zu dem Schluß kommen müssen, daß die Urgemeinde nicht der Boden ist, auf dem Mt 16, 18 entstehen konnte. Da eine spätere Zeit auf Grund der Eigenart des Textes ausscheidet, kommt also nur eine frühere in Frage, d. h. die Zeit Jesu. Geschichtliche Gegebenheit und Kümmels „Geschichtsbewußtsein" stehen sich also hier unversöhnlich gegenüber. Wenigstens diese Tatsache hätte Kümmel an seiner Theorie zweifeln machen müssen.

Durch Kümmels Arbeit wurde wiederum deutlich, wie eng Apostel-, Kirchen- und Messiasbegriff zusammenhängen. Für Kattenbusch waren die Zwölf der Typus des neuen Gottesvolkes. Für Kümmel sind sie zur Zeit Jesu und nach der Absicht Jesu nur Schüler, wie sie jeder andere jüdische Lehrer auch hatte.

[396] Ebd.
[397] Kümmel S. 36.
[398] Ebd.
[399] Ebd. S. 37.
[400] Ebd. S. 39.
[401] Vgl. K. L. Schmidt S. 297.

Der Grund für diese wesentliche Verschiedenheit wurde von beiden nicht bei den entsprechenden Aposteltexten gesucht; er liegt vielmehr in dem verschiedenen Christusbild und in dem verschiedenen Ansatzpunkt für die Entstehung der Kirche. Kümmel macht Kattenbusch zum Vorwurf, daß seine Theorie, der Menschensohnbegriff fordere allein schon eine Kirche zur Zeit Jesu, zu sehr von dogmatischen Gesichtspunkten ausgehe[402]. Dazu ist aber zu sagen, daß Kümmels Theorie von dem verschiedenen Geschichtsbewußtsein bei Jesus und in der Urgemeinde mit der Voraussetzung steht und fällt, daß Jesus nichts von seiner Auferstehung und der Geistsendung wußte. Es ist anerkennenswert, wie ehrlich Kümmel auch die Schwierigkeiten zur Geltung kommen ließ, die sich seiner Theorie entgegenstellten. Sie alle lösen sich zwanglos, wenn man mit Kattenbusch und mit Mt 16, 18 ein Wissen Jesu um die Kirche annimmt. Ganz besonders Mt 16, 18 bringt Kümmels Theorie eindeutig zum Scheitern.

2. Hans Freiherr von Campenhausen

In seinem Artikel „Der urchristliche Apostelbegriff"[403] ging es Campenhausen nicht so sehr darum, „völlig neue Erkenntnisse" zu bieten, als vielmehr „um die Sicherung und Auswertung des längst Erkannten, das nur nicht immer von neuem verwirrt und in Zweifel gezogen werden darf"[404]. Er wollte also die Ergebnisse der Forschung zusammenfassen. Leider ging er dabei sehr einseitig vor. Die Erkenntnisse Holls und Kattenbuschs, denen Stauffer (1941)[405] so große Bedeutung beigemessen hat, und von denen auch Kümmel sagte (1943), daß sie die Diskussion der vergangenen zwanzig Jahre beherrschten, existierten für Campenhausen überhaupt nicht. Kattenbusch wurde überhaupt nicht erwähnt[407] und Holl nur in einer Anmerkung: „Gegen diese Auffassung Holls s. Kümmel, a. a. O., S. 3ff., mit dem ich auch in den folgenden Darlegungen weitgehend einiggehe"[408].

In einem ersten Kapitel gibt Campenhausen das wieder, was Rengstorf[409] über die semitische Entsprechung des Wortes ἀπόστολος geschrieben hat.

Im zweiten Kapitel befaßt er sich mit dem eigentlichen christlichen Apostolat. Hier steht in erster Linie die Frage der Quellen. Als solche kommen nach ihm nur Paulus und Lukas in Frage. Die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller gebrauchten das Wort ἀπόστολος nicht als „christlichen Titel", sondern nur für die „allgemeine, jüdische Bevollmächtigung".

---

[402] Kümmel S. 33.
[403] In „Studia theologica" Vol. I (Lund 1948), S. 96-130.
[404] Ebd. S. 96.
[405] S. 14.
[407] Auch Mundle, K. L. Schmidt usw. werden nicht erwähnt.
[408] Campenhausen S. 106 Anm. 6.
[409] Theol. Wörterbuch (Kittel) I, 406ff.

Aber auch Lukas ist als Quelle für die Erkenntnis des urchristlichen Apostelbegriffes nur beschränkt brauchbar, denn bei ihm „sind die Apostel, nunmehr die zwölf Apostel der Urgemeinde, schon in das ideale, verklärende Licht der Legende getaucht"[410]. Vor allem beging Lukas den Fehler, den späteren Gebrauch des christlichen Apostelbegriffes „irrtümlich auf Jesus selber und in sein Leben" zurückzuführen[411]. Nach Campenhausen ist es aber „kaum angängig, Jesus selbst zum Schöpfer des christlichen Apostelbegriffes zu machen". Das ist die Auffassung Kümmels. Sie gehört aber durchaus nicht zu dem Erkenntnisbestand, der „nicht in Zweifel gezogen werden darf". Selbst Rengstorf, den Campenhausen so häufig zitiert, teilte diese Auffassung nicht[412].

Für Lukas bezeichnend ist die Beschränkung des Apostteltitels auf die Zwölf. Nach Campenhausen übernahm Lukas diese Begrenzung von der „palästinischen Urgemeinde", die diese „höchste urchristliche Rangbezeichnung" zuerst allein auf die Zwölf beschränkt haben wird[413]. Das war die Ansicht der Tübinger Schule. Sie hat im zwanzigsten Jahrhundert nur wenige Verteidiger gefunden. Vielmehr hat sich seit Harnack[414] bei denen, die einen weiteren oder weiten Apostelbegriff festhalten, die Auffassung durchgesetzt, daß die Verengung des Apostelbegriffes von Paulus ihren Ausgang nahm. Der einzige[415], der in der neuesten Zeit an dieser Tübinger Auffassung festhielt, ist Lietzmann[416]. Man darf also auch diese These kaum zum gesicherten Bestand rechnen.

Eine weitere Eigenart des Historikers Lukas ist es nach Campenhausen, daß er in den Aposteln in erster Linie Augenzeugen sieht[417]. „Das ist gegenüber dem paulinischen Apostelbegriff in dieser betonten Form jedenfalls ein Novum so gut wie die Beschränkung des Apostelranges auf den Kreis der Zwölf"[418]. Auffallend ist es dann freilich, wie auch Campenhausen bemerkt, daß Lukas in Paulus nicht einen ebenso bedeutenden Apostel sieht, wie er ihn als bevorzugten Zeugen der Auferstehung zeichnet[419].

Im Gegensatz zu Lukas stand bei Paulus nach Campenhausen das missionarische Moment ganz im Vordergrund. Daß damit aber keineswegs das Wesen des Apostolates getroffen wird, das

---

[410] Campenhausen S. 125. Von einer Quellenscheidung in der Apostelgeschichte sieht Campenhausen ab.

[411] Ebd. S. 105.

[412] Vgl. Rengstorf, ThWB I. Bd., S. 429.

[413] Campenhausen S. 117. Vgl. auch S. 118: „Da (in der palästinensischen Urgemeinde) mag, vielleicht unter Einwirkung alter Rivalitäten und jerusalemischer Vorrangsansprüche, die neue Apostelvorstellung entstanden sein".

[414] Vgl. Harnack, Mission S. 336.

[415] Holl und seine Anhänger scheiden hier aus, weil sie von Anfang an einen engen Apostelbegriff annahmen.

[416] Vgl. A. Verheul, De moderne exegese over ἀπόστολος: Sacris erudiri (Brugge-Gravenshage 1948) S. 380—396.

[417] Campenhausen S. 116.

[418] Ebd.

[419] Ebd. S. 117.

sollte aus der Verwandtschaft des Apostolates mit dem jüdischen Rechtsinstitut der *šᵉlūḥīm* feststehen. Auch behauptet er, daß die Zwölf — Petrus ausgenommen — „unseres Wissens keine Mission getrieben haben"[420]. Das ist freilich ein sehr fragwürdiges Argumentum e silentio. Wenn Campenhausen trotzdem zu der allgemeinen Feststellung kam: „Der Apostel ... ist vor allem und wesentlich ein Missionar"[420a], dann eben nur dadurch, daß er die Zwölf (Petrus ausgenommen), die nach ihm also nicht Missionare waren, zuvor vom Apostolat ausschloß. Vielmehr müßte es heißen: Der Apostel ist vor allem und wesentlich Stellvertreter Christi, gleichviel ob in der Urzelle zu Jerusalem oder in der Diaspora von Ephesus und Korinth[421].

Weiter stellt Campenhausen aus den Paulusbriefen fest, daß das Verhältnis zwischen apostolischer Autorität und Gemeinde „dialektisch bestimmt" war. Einerseits empfing die Gemeinde das Evangelium von den Aposteln, andererseits wurde sie, wenn sie es gläubig annahm, „frei" und selbst befähigt, „zu prüfen und zu beurteilen, was Christus bedeutet und in ihm wahr sein soll"[422]. Diese Dialektik ist uns freilich nichts Unbekanntes. Es ist die alte Grundauffassung Sohms. Hier fragt es sich nur, ob man diese Auffassung als völlig gesichert bezeichnen kann[424].

Stärker noch kommen Sohms bekannte Auffassungen in dem neuesten Werk Campenhausens zum Ausdruck[425]. „Der auffallendste Zug der paulinischen Gemeindeanschauung ist das völlige Fehlen einer rechtlichen Ordnung, die grundsätzliche Ausschaltung jeder formellen Autorität[426] innerhalb der Einzelgemeinde"[427]. Sowohl für die Träger der Dienste innerhalb der Gemeinde als auch für den Apostel selbst werden „Recht und Wille, eine solche Autorität zu bilden, ausdrücklich abgewiesen"[428]. Mit Recht sagt dazu Karrer[429], daß Paulus bei dieser Auffassung

[420] Campenhausen S. 106.

[420a] Ebd. S. 110.

[421] Aus dem Satz: „Wer ihm (dem weiterer Kreis von Aposteln) nach Pauli Meinung, außer Petrus und Paulus selbst, sonst etwa noch angehört haben mag, können wir nicht mehr mit Bestimmtheit sagen", muß man schließen, daß nach Campenhausen die übrigen Mitglieder des Zwölferkollegs nicht als Apostel zu betrachten sind. Auch Barnabas ist für Campenhausen kein Apostel. Campenhausens einziger Beweis hiefür ist freilich nur der Hinweis auf Kümmel (S. 45 Anm. 13). Dort heißt es: „Nun ist der Hinweis auf Barnabas (bei 1 Kor 9, 5f) in diesem Zusammenhang schwerlich verständlich, wenn Paulus ihn nicht zu den Aposteln rechnet"; dagegen läßt sich nach Kümmel nicht entscheiden, ob „die Brüder Jesu" dazu zählen. Barnabas ist also nach Kümmel in den Augen des Paulus sicher Apostel. Dieses Zitat, das offenbar auf einem Mißverständnis beruht, beweist also gegen, nicht für Campenhausens Auffassung (S. 106 Anm. 7).

[422] Campenhausen S. 124.

[424] Vgl. Mundle, Das Kirchenbewußtsein S. 35f.

[425] Hans Frhr. von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (Tübingen 1953).

[426] Dieser Terminus ist uns von Sohm her wohl bekannt.

[427] Campenhausen, Kirchliches Amt S. 75.

[428] Ebd. S. 50.

[429] O. Karrer, Um die Einheit der Christen (Frankfurt 1953).

von der Grundstruktur der Kirche „wohl schwerlich von den ‚Säulen' anerkannt worden" wäre[430].

Erstaunlich ist auf den ersten Blick die Feststellung Campenhausens, daß bei Paulus „das Zeugentum mit dem Apostelbegriff noch nicht enger verbunden" war. „Es ist nirgends von ihm (Paulus) gesagt, daß eine Berufung zum Apostolat nur dadurch erfolgen könne, daß man den Auferstandenen selber gesehen habe und von ihm beauftragt worden sei"[431]. Campenhausen weiß selbst, daß er hiemit nicht „die herrschende Auffassung" wiedergibt[432]. Er bleibt aber auch sich selbst nicht treu. An anderer Stelle des gleichen Aufsatzes stellt er fest, daß die Einzigartigkeit der Apostel in ihrer Berufung und ihrer einmaligen geschichtlichen Stellung und Funktion als Zeugen der Auferstehung beruhte[433]. „Die Autorität der Apostel ist die Autorität ihres Zeugnisses"[434]. Aus diesem Grund ist nach Campenhausen der Apostolat kein „von seinen ersten und einzigen Trägern lösbares ‚Amt'"[435]. Trotzdem sah der Autor hinwiederum keine Schwierigkeit darin, in den Aposteln der Didache wirkliche Apostel zu sehen, wenn es sich auch nach ihm um „einen letzten, verwilderten Schößling aus altem Stamm" handelt[436].

Auch nach Campenhausens neuer Studie waren die Apostel „auf alle Fälle ... ‚Missionare'"[437]. Doch versucht Campenhausen dieses paulinische Element am Apostelbegriff mit der lukanischen Betonung der Augenzeugenschaft zu vereinigen: Nur die „‚apostolischen' Männer", die der Auferstandene „als öffentliche Zeugen seiner Auferstehung und seiner Person bestellt" hatte, waren Apostel im engen und ursprünglichen Sinne des Wortes. „Der Christusglaube der Kirche ist in ihr Zeugnis wie in eiserne Ringe gehängt, die nicht zerbrechen dürfen". Die Apostel hatten aber nicht nur „‚historische Zeugen', bloße Tradenten und Garanten einer Überlieferung" zu sein. „Das Christuszeugnis ist ein ‚Wort' im lebendig umfassenden Sinn". „Es muß ausgelegt, angewandt, zur Geltung gebracht .... werden". So mußte aus dem Augenzeugen notwendig der Missionar werden.

Die Apostel waren aber nach Campenhausen auch „Bevollmächtigte" Jesu Christi[438]. Sie hatten die Vollmacht, Wunder zu wirken und Dämonen auszutreiben. Die ganze Vollmacht, die Jesus „in sich selber" hatte, verwalteten seine Apostel „in seinem Namen". Nur rechtliche Vollmacht im Sinn eines „sakralen Verhältnisses geistlicher Führung und Unterordnung" hatten

[430] Ebd. S. 80.
[431] Campenhausen, Der urchristliche Apostelbegriff S. 113.
[432] Ebd. S. 114.
[433] Ebd. S. 125.
[434] Ebd. S. 129.
[435] Ebd. S. 125.
[436] Ebd. S. 109.
[437] Campenhausen, Kirchliches Amt S. 23f.
[438] Ebd. S. 26ff.

sie nicht[439]. Für die Leitung der Gemeinde stand ihnen nur „die geistliche Vollmacht des ständigen Mahnens, Ermunterns und Erinnerns" zur Verfügung, weil jede rechtliche Autorität „der Freiheit im Geiste" widerstreiten würde. Mit Recht erkennt Karrer in dieser Einschränkung „das protestantische Anliegen gegenüber dem ‚aufsteigenden Kirchenrecht'"[439a].

X. MENOUD UND FARRER

1. Philippe H. Menoud

Menouds[440] Darstellung des Apostelamtes erinnert sehr an die Ausführungen, die uns Holl in seinem ersten Teil [441] (über den Apostolat der Zwölf und des Jakobus) gegeben hat. Wie bei Holl waren auch nach Menoud die Christuserscheinungen der Ausgangspunkt des Apostolates[442]. Auch Menoud kennt einen weiteren, aber begrenzten Apostelbegriff. „Il résulte donc de 1 Corinthiens 15 que les apôtres sont le groupe, plus large que les Douze mais cependant fermé, des témoins du Ressuscité appelés par lui à prêcher l'évangile"[443]. So nahm also auch Menoud seinen Ausgangspunkt von 1 Kor 15. Er blieb aber nicht dabei stehen, sondern zog auch die Apostelgeschichte zu Rate und bemerkte sehr wohl einen Unterschied, was die Voraussetzungen für den Apostolat angeht[444]. „Mais les deux notions de l'apostolat sont moins opposées l'une à l'autre, qu'il paraît au premier abord"[445]. Würden die Forderungen des Lukas, daß ein Apostel „depuis le temps de Jean Baptiste" in der Begleitung Jesu gewesen sein muß, unbedingte Gültigkeit haben, so könnte Paulus niemals den Anspruch erheben, Apostel Jesu Christi zu sein. Aber es gibt nach Menoud einen Ersatz für das, was Lukas über Paulus hinaus forderte. Paulus trat in die Tradition der Urkirche ein, und sein Evangelium wurde von den Zwölfen approbiert. „Cette reconnaissance est, pour Paul, l'équivalent en quelque manière de la condition seconde de l'apostolat d'après Actes I, 21—22"[446].

Während aber diese „condition seconde" ersetzt werden konnte, war nach Menoud das Zeugnis der Auferstehung unersetzbar. „Si les christophanies ont cessé et si la condition pour être apôtre c'est témoin du Ressuscité, le cercle apostolique ne pouvait ni s'étendre au delà de limites très mesurées"[447]. Das war eben das

[439] Ebd. S. 50.
[439a] Karrer S. 75. Vgl. hier auch die Kritik zu Campenhausens diesbezüglicher Beweisführung.
[440] Philippe H. Menoud, L'Église et les ministères (Neuchâtel-Paris 1949) S. 25ff.
[441] Vgl. Holl.
[442] Menoud S. 26.
[443] Menoud S. 27.
[444] Ebd.
[445] Ebd. S. 28.
[446] Ebd. S. 28.
[447] Ebd. S. 29.

Spezifische am Apostolat, daß er Bindeglied, „une charnière"[448], zu sein hatte zwischen dem historischen Jesus und der Christenheit aller Zeiten.

Diese Lehre ist uns nichts Neues. Sie begegnete uns bereits in verschiedenen Variationen. Wesentlich unterscheidet sich aber Menoud von Holl, Rengstorf, Kümmel und Campenhausen usw. darin, daß er neben dieser einmaligen Funktion der Apostel auch noch eine andere erkennt, die sehr wohl nach ihm von ihren ersten Trägern „ablösbar"[449] ist. Der Apostel ist nicht nur „témoin", sondern auch „envoyé". Diese letztere Funktion ist nach Menoud übertragbar. „Or le Nouveau Testament nous montre que cette fonction-là d' apôtre subsiste ... le ministère d'un Timothée et d'un Tite"[450]. „Passé le temps des origines, l'Eglise aura des évêques et non des apôtres"[451].

Im Gegensatz zu den meisten neueren Autoren sieht also Menoud im Apostolat nicht etwas schlechthin Einmaliges, sondern er erkennt im Apostolat eine doppelte Funktion: eine einmalige und eine übertragbare. Damit kommt Menoud der Wirklichkeit sicher näher. Es fragt sich nun nur noch, ob es richtig war, das Einmalige gerade als für den Apostolat spezifisch zu bezeichnen.

Menoud erkannte sehr richtig, daß es Zwölf gab, daß es weiter einen Paulus gab, der nicht zu den Zwölfen gehörte, der aber dennoch zugleich mit den Zwölfen ein Apostel war. Er stellte weiter sehr richtig fest, daß an die Stelle des Judas Matthias rückte, daß die Apostelgeschichte aber nichts davon berichtet „qu'un successeur fut nommé à Jacques, frêre de Jean, mis à mort par ordre d'Hérode Agrippa I."[452]. Warum aber wurde nicht einer der Zeugen der Auferstehung, etwa Jakobus der Jüngere, den Elfen beigesellt? Aus diesen Tatsachen heraus wäre es wohl naheliegender, diese einmalige Funktion, „charnière" zu sein, nicht beim Apostolat, sondern beim Zwölferinstitut zu suchen.

2. *A. M. Farrer*

Ebenso wie Menoud in seinen Darlegungen sehr an Holl erinnerte, der gleich ihm den Ursprung des Apostolates in den Erscheinungen 1 Kor 15f sah, so liegt zweifellos eine Verwandtschaft der Auffassungen Farrers[453] mit denen Kattenbuschs vor. Wie Kattenbusch weist Farrer in erster Linie auf die Evangelien hin und hier wieder auf das Zwölferkolleg. „The oldest title is in all probability ‚the Twelve'"[454], wenn auch vor allem das Verbum (*ἀποστέλλεσθαι*)

[448] Ebd. S. 30.
[449] Vgl. Campenhausen, Der urchristliche Apostelbegriff S. 125.
[450] Menoud S. 34.
[451] Ebd. S. 25f.
[452] Menoud S. 29. Vgl. auch P. Gaechter S. J., Die Wahl des Matthias: ZkTh 71 (1949) S. 333-340; ders., Die Sieben: ZkTh 74 (1952) S. 164f.
[453] A. M. Farrer, The Ministry in the New Testament; „The Apostolic Ministry" prepared under the direction of Kenneth E. Kirk (London 1947) S. 119ff.
[454] Ebd. S. 123.

an den Aposteltitel erinnert[455]. Wie Kattenbusch betont auch Farrer gerade die Typus-Bedeutung der Zwölf. Das Alte Testament hatte nach Farrer Typus-Wert für die Gegenwart des Lebens Jesu und die Gegenwart hatte Typus-Bedeutung für die Zukunft, für die Kirche Jesu, „the New Israel"[456]. Der alttestamentliche Typus für Jesus ist nach Farrer in erster Linie Moses. Die Zwölf entsprachen dann den „twelve tribal princes"[457].

Vor allem sieht Farrer in Mk 3, 7ff eine „typological comparison"[458]: Jesus zog sich „from the persecution of the new Pharaohs" über das Meer zurück. „So Jesus made His exodus and ascended the mountain. In 3. 13 the Lord of Israel makes a new Sinai. He sat, and calls to Him ‚whom he himself would, and they went to him; and he made twelve, that they might be with him and become the instruments of His kingdom'"[459].

Während nun „the title ‚the Twelve' suggests principality, that of ‚apostle' suggests commission"[460]. Während die Zwölf mehr „a traditional title" ist, ist „apostolus" mehr „a function-word". Es besagt Mission, Sendung. Die Sendung, welche die Zwölf als Apostel von Christus empfangen haben, ist nichts anderes, als „the prolongation of that which He received from the Father"[461].

Während die Zwölf als Angehörige des Zwölferkollegs keine Nachfolger haben können, muß sich der Apostolat räumlich und zeitlich ausdehnen. So erhält Jakobus der Ältere einen Nachfolger, freilich nicht als Zwölfermann, wohl aber als Apostel. Der gleichnamige Herrenbruder erbt mit dem Apostelamt auch die Gloriole des ersten Martyrerapostels und erfreut sich so besonderer Verehrung[462].

Zugleich machte sich aber nach Farrer hier ein „curious group-principle" bemerkbar. Nicht nur Jakobus allein wurde Apostel, sondern seine Brüder mit ihm[463]. Im allgemeinen gab es nach Farrer eine doppelte Art von „extension of the apostolate". Einmal die Beigesellung, „association", und dann die Bestellung von Gehilfen, „deacons", „juniors". Die Zwölf sandten den Barnabas[464]. Barnabas assoziierte sich Paulus. So entstand nach Farrer in Antiochien „a junior colony of the apostolate", „an apostolate of the Gentiles alongside the senior apostolate of the Jews at Jerusalem". Barnabas und Paulus nahmen sich den Markus als ὑπερέτης

[455] Farrer S. 120.
[456] Vgl. dagegen Kümmel S. 37.
[457] Farrer S. 121. Farrer erinnert hier besonders an Mt 28 und Lk 22.
[458] Ebd. S. 123.
[459] Vgl. Ex 19, 3.
[460] Farrer S. 124.
[461] Farrer S. 126.
[462] Farrer S. 126.
[463] Vgl. auch 1 Kor 16, 15 (Stephanus und sein Haus).
[464] Leider sagt Farrer nichts darüber, bei welcher Gelegenheit nach seiner Auffassung die Sendung des Barnabas durch die Zwölf erfolgte. Über die Institution der Sieben, der ersten deacons, handelte Farrer in diesem Zusammenhang auch nicht, obwohl man dieses Fehlen als eine Lücke empfindet. Vgl. darüber Gaechter, Die Sieben S. 145.

und Barnabas machte ihn dann zu seinem „companion", während Paulus sich Silas assoziierte. Endlich begegnet Timotheus als „‚minister' (*ὑπερέτης*) or ‚deacon' (*διάκονος*)"[465] des Paulus. So pflanzte sich also der Apostolat im Gegensatz zum Zwölferkolleg fort.

Diese Darstellung von Zwölferkolleg und Apostolat traf sicher sehr viel Richtiges, und es wäre erfreulich, wenn sie auch auf dem Kontinent größeren Anklang fände. Einzelheiten freilich sind manchmal mehr behauptet als bewiesen: so die Nachfolge des Herrenbruders auf Jakobus den Älteren. Vor allem das „curious group-principle" scheint eine etwas zu sorglose Art der Ausbreitung des Apostolates vorauszusetzen, besonders wenn man die feierliche Art der Amtsübertragung durch Handauflegung in Jerusalem, Antiochien und bei Paulus in Betracht zieht. Auch die einfache Assoziation, wie sie Farrer darstellt, scheint diesen Berichten nicht zu entsprechen. Trotzdem bedeutet diese Arbeit einen beachtlichen Fortschritt im Forschen der modernen Exegese über den Apostelbegriff.

XI. DRITTE ESCHATOLOGISCHE WELLE

Es war Cullmanns bereits 1936 veröffentlichte Auslegung von 2 Thess 2, 6[466], die eine dritte eschatologische Welle auch für die Deutung des Apostelbegriffes auslöste[467]. Cullmann wollte keine Arbeit über den Apostolat schreiben, sondern eine Exegese von 2 Thess 2, 6. Dabei kam er zu folgendem Ergebnis: Die Verkündigung des Evangeliums an die Heiden ist das Hemmende für das Kommen der Endzeit, und Paulus, der Heidenapostel, ist der Hemmende, weil nach dem Willen Gottes die Verkündigung des Evangeliums an die Heiden an seine Person geknüpft war. Das Bewußtsein, daß das Kommen der Endzeit an die Erfüllung der ihm persönlich von Gott erteilten Sendung geknüpft ist, trieb ihn bis an die Grenzen der Erde. So hatte der Apostolat Pauli nach Cullmann ein ganz einzigartiges, endzeitliches Gepräge. Dieses Apostelbild wurde für die Darstellung des Apostolates in der neuesten Exegese von großer Bedeutung[468].

---

[465] Farrer S. 128.

[466] O. Cullmann, Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de S. Paul (Étude sur le *κατέχον*[*-ων*] de 2 Thess 2, 6–7): Revue d'histoire et de philosophie religieuses 16 (Straßburg 1936) S. 210–245.

[467] Vgl. dazu Reimarus und das Wiederaufleben des Eschatologismus bei Schweitzer und J. Weiss.

[468] Vgl. J. Munck, Paul, the Apostles, and the Twelve: Studia theologica Vol. III (Lund 1950) S. 101. Munck unterscheidet, abgesehen von der ursprünglichen Bedeutung „messenger", einen dreifachen Gebrauch des Wortes *ἀπόστολος*, einen vorpaulinischen (von Christus ausgesandte Missionare), einen paulinischen (der Apostolat Pauli ist nach ihm etwas ganz und gar Einzigartiges) und einen nachpaulinischen (die 12 Apostel). — E. Lohse, Ursprung und Prägung des christlichen Apostolats: ThZ 9 (1953) S. 271f. Paulus hat nach ihm den Apostelbegriff erst geprägt. Vor ihm gab es Apostolat nur als Funktionsbezeichnung und Apostel nur als zeitweilig Ausgesandte. Vgl. auch S. 262.

Sicher überbetonte Cullmann die Stellung Pauli. Nach Pauli eigenem Zeugnis (Gal 2, 9) war er weder der einzige noch der erste Heidenapostel. Auch ist zu bedenken, daß es Heiden nicht nur in der griechisch-römischen Welt gab, sondern vor allem auch im Osten, der Jerusalem von jeher nahe stand. Es zeigt sich hier, daß wir, wie P. Gaechter mit Recht betonte[469], zu keinem entsprechenden Bild weder der apostolischen Zeit, noch des Apostolates kommen, wenn wir beides ausschließlich nach Paulus beurteilen. Lukas ist hier wesentlich objektiver und darf nicht übersehen werden.

1. Anton Fridrichsen

Fridrichsen[470] griff Cullmanns Gedanken auf. Er ging von Cullmanns eschatologisch-paulinischem Apostelbegriff aus, erweiterte aber das Situationsbild der apostolischen Zeit durch die Hinzunahme des Petrus als dəs Gegenüber zu Paulus für die Verkündigung an die Juden[471].

Petrus war nach Fridrichsen der erste Apostel im vollen, eschatologischen[472] Sinn. Fridrichsen erschloß dies in erster Linie aus Gal 2, 7—8[473]. Durch Jo 21, 15—17 wurde Petrus von Christus zum Hirten des Volkes Gottes, zum Haupt der Judenkirche bestellt. Die gleiche Stellung erhielt er durch Mt 16, 19. „As shepherd and keeper of the keys to the kingdom of heaven Peter was not properly called to apostleship (*ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς*), but rather to some sort of episcopacy (*m'baqer*)"[474]. Paulus konnte aber mit Recht in der Aufgabe des Petrus einen Apostolat für die Juden erkennen, „as the vocation of Peter also included the preaching of the gospel"[475]. „So the apostolate in its full and definite sense began with the calling of Peter. Thereby the church of Christ received its first great apóstolos, Kephas, one of the Twelve, and the idea of an *ἀποστολή* comprising the entire existence and activity of a chosen instrument for the development of things in the last days."[476]

Da Fridrichsen in erster Linie von den beiden Hauptpersonen, Petrus und Paulus und ihrer Sendung sprechen wollte, behandelte er die Frage nach dem Apostolat der Zwölf nur in einer längeren

---

[469] P. Gaechter S. J., Jakobus von Jerusalem: ZkTh 76 (1954) S. 148.
[470] A. Fridrichsen, The apostle and his message (Upsala-Leipzig 1947).
[471] Ebd. S. 6f.
[472] Eschatologischer Apostolat besagt nach Fridrichsen Apostolat zwischen Auferstehung und Wiederkunft. Die Apostel sind erwählte Personen mit einem bestimmten Platz in Gottes Heilsplan, die in der Zeit vor dem Ende wirken. Vgl. Cullmann, Le caractère eschatologique.
[473] Fridrichsen S. 6.
[474] Ebd. S. 18 Anm. 12.
[475] Ebd.
[476] Ebd. S. 7. Petrus war allerdings nach Fridrichsen ein Apostel der Juden. Er hatte kein „monopoly" für die Predigt des Evangeliums an die Juden. Vor allem stand er nach Fridrichsen in starker Abhängigkeit von Jakobus, dem Leiter der jüdischen Metropole. Vgl. dazu Gaechter, Jakobus von Jerusalem S. 133ff.

Anmerkung[477]. Abgesehen von der kurzen Sendung während der öffentlichen Tätigkeit Jesu[478] waren die Zwölf nicht Apostel, sondern sie waren zu „co-regents"[479] des Messias bestimmt. Sie sollten auf zwölf Thronen Gericht halten über die zwölf Stämme Israel. Bei diesem Versprechen dachte Jesus nach Fridrichsen an eine tausendjährige Herrschaft des Messias über Israel, als ein Zwischenstadium zwischen Parusie und dem endgültigen Kommen des neuen Äons. In der Folge waren die Zwölf „persons of the highest religious dignity", was aber nichts besagt über die Rolle, die sie im Leben der Gemeinde gespielt haben. Wie und wann wurden nun aus den Zwölfen zwölf Apostel? Darauf geht Fridrichsen nicht näher ein. Er vermutet aber, daß Paulus durch die Betonung der Parallele zwischen seinem eigenen Apostolat und dem Auftrag des Petrus den Prozeß eingeleitet hat, der zu diesem Ergebnis führte[480].

Was ist nun nach Fridrichsen das Wesentliche am Apostolat? „Constitutive of the ministry of an apóstolos is that he has been given a message to proclaim"[481]. Sehr klar betont Fridrichsen die Bedeutung der Sendung, der Autorisierung für das Wesen des Apostolates. Wichtig ist bei ihm auch die Zuweisung des Missionsfeldes. Allerdings überbetont hier Fridrichsen ähnlich wie Cullmann die Sonderstellung Pauli als des Apostels für alle Heiden. Den Inhalt der apostolischen Sendung hat Fridrichsen ausschließlich von der apostolischen Tätigkeit Pauli abgeleitet und darum vereinseitigt. Eine Botschaft zu verkünden ist Aufgabe eines κήρυξ. Der Apostel aber hat nicht nur eine Botschaft zu verkünden, wenn auch bei Paulus diese Funktion im Vordergrund stand (1 Kor 1, 17). Der Apostel hat unter anderem auch zu taufen und die Kirche zu leiten (vgl. Mt 28, 19). Letzteres hat auch Paulus nicht versäumt, obwohl er sich in erster Linie zur Verkündigung gesandt wußte. Gerade das Bild des Hirten, das Christus auf sich[482] und auf seinen Stellvertreter[483] anwandte und dem Fridrichsen große Bedeutung beimaß[484], muß ein Hinweis sein, daß die apostolische Sendung nicht nur das Verkünden

[477] Fridrichsen S. 18f. Anm. 12.

[478] Fridrichsen hält diese kurze Tätigkeit der Zwölf für eine Art eschatologischen Apostolates (S. 6).

[479] Vgl. Reimarus „Mitregenten des Messiaskönigs". Vgl. auch E. Lohse, Ursprung und Prägung des christlichen Apostolates: ThZ 9 (1953) S. 263f.

[480] Diese Auffassung, zuerst von Harnack (Mission S. 336) vertreten, setzte sich immer mehr durch. In letzter Zeit verteidigte nur Campenhausen die Auffassung der alten Tübinger Schule, daß die Einschränkung des Aposteltitels auf die Zwölf auf judaistische Tendenzen in Jerusalem zurückzuführen sei. Vgl. dazu auch J. Munck, S. 102 und H. Mosbech, Apostolos in the New Testament: Stud. Theol. Vol. II (Lund 1950) S. 198.

[481] Fridrichsen S. 8.

[482] Mt 9, 36ff; 25, 31ff; Jo 10, 1ff. — Vgl. auch Hb 13, 20; 1 Pet 2, 25.

[483] Jo 21, 15—19.

[484] Fridrichsen anerkannte Jo 21, 15—19 als geschichtlich. Allerdings war er der Auffassung, daß Petrus nur zu den Schafen des Hauses Israel gesandt war. Vgl. P. Gaechter S. J., Das dreifache „Weide meine Lämmer": ZkTh 69 (1947) S. 328-344.

einer Botschaft beinhaltet, sondern auch den Auftrag, die Herde Jesu Christi zu leiten.

2. Oskar Cullmann

Cullmanns neue Arbeit über Petrus[485] knüpft an Fridrichsen an. Petrus wurde, nachdem er Leiter der Kirche von Jerusalem war, Judenmissionar in Abhängigkeit von Jakobus[486]. Paulus war der Heidenmissionar. Cullmann anerkennt aber im Gegensatz zu Fridrichsen einen echten Apostolat für die Zwölf nicht nur während der öffentlichen Tätigkeit Jesu, sondern auch für die Zeit nach der Auferstehung. Sehr klar zeichnete er ihre kurze apostolische Tätigkeit während der irdischen Tätigkeit Jesu. Die Zwölf nahmen Anteil an Jesu messianischen Funktionen. Sie hatten das Kommen des Reiches Gottes zu verkünden und Kranke zu heilen[487]. Sie waren also wirklich, wenn auch nur zeitweise, im vollsten Sinn bevollmächtigte Vertreter Jesu, gleichsam eine Vervielfältigung des Messias[488]. Nach dem Tod Jesu änderte sich ihre Aufgabe. Man würde nach dem bisher Gesagten erwarten, daß sie nun endgültig die bevollmächtigten Vertreter des Auferstandenen würden und seine Aufgaben zu erfüllen hätten, um des Auferstandenen Vergegenwärtigung und Vervielfältigung zu sein. So wären sie wirklich seine *šlūḥîm*, seine Apostel, im vollen und eschatologischen Sinn (von der Himmelfahrt bis zur Wiederkunft). Statt dessen erfolgt nun in der Darstellung Cullmanns eine Verschiebung. Sie hatten jetzt nicht mehr seine *šlūḥîm* zu sein; sie wurden vielmehr Zeugen und Herolde der Auferstehung.

Daß die Zwölf Zeugen, und zwar im Sinn von Augenzeugen[489], zu sein hatten, darüber kann kein Zweifel bestehen, und Cullmann

[485] O. Cullmann, Petrus — Jünger, Apostel, Märtyrer (Zürich 1952).

[486] Ebd. S. 42. Vgl. Fridrichsen S. 7. Die vorliegende Studie befaßt sich nicht mit der Über- und Unterordnung innerhalb der leitenden Männer der Urkirche. Vgl. dazu Gaechter, Jakobus von Jerusalem S. 133; ders., Petrus und seine Nachfolge: ZkTh 75 (1953) S. 331–337.

[487] Cullmann, Petrus S. 242. Vgl. dazu Munck S. 100.

[488] Mosbech vermutet dagegen, daß die Zwölf nur als einfache Boten (ἄγγελοι) ausgesandt wurden und daß sie höchstens auf ihrer Wanderschaft von anderen *šlūḥîm* genannt wurden (S. 186f).

[489] Vgl. R. Asting, Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum, dargestellt an den Begriffen „Wort Gottes", „Evangelium" und „Zeugnis" (Stuttgart 1939). Er weist darauf hin, daß im AT *'awad* „die Verkündigung und Verwirklichung von Gottes Willen" bedeutet, und daß dieser Sinn auch im NT dominierend ist. „Der Augenzeugengesichtspunkt" spielt in den synoptischen Evangelien eine „ungemein bescheidene Rolle" (S. 598). Selbst in der Apostelgeschichte, in der der Augenzeugengesichtspunkt am meisten von allen ntl. Schriften vertreten ist, ist dennoch der atl. Gebrauch vorherrschend (S. 614). „Zeuge sein bedeutet nach der Terminologie von Paulus Träger von Gottes Willensoffenbarung durch die Verkündigung zu sein. Der Gedanke von dem Kampf zwischen Gott und Satan, der Gegensatz zwischen Gottesoffenbarung und Satanswirken, m. a. W. das ‚juridische Moment' spielt bei Paulus eine große Rolle" (S. 626). Ganz Ähnliches gilt von der johanneischen Literatur (S. 698). Zeuge Christi in diesem Sinn muß jeder Apostel sein (vgl. Apg 22, 20; 2 Tim 1, 8). Für die Zwölf ist aber gerade ihr Augenzeugensein das Besondere.

[490] Cullmann, Petrus S. 243.

zeichnet sehr klar diese Sonderstellung und Sonderfunktion der Zwölf. „Bei den Zwölfen muß aber darüber hinaus noch eine besondere Bedingung erfüllt sein: Sie müssen außerdem auch mit dem historischen, inkarnierten Jesus zusammengelebt haben. Das ist deutlich in Apg 1, 21 gesagt, wo der Ersatzmann für Judas gewählt wird ... Mit anderen Worten: Die Zwölf haben außerdem noch die Kontinuität zwischen dem auferstandenen und historischen Jesus zu garantieren. Darin besteht ihre ganz und gar einzigartige Funktion". „Augenzeuge des historischen Jesus, Augenzeuge der Auferstehung konnte man nur damals sein. Das wird es niemals wieder geben. Auf diesen Augenzeugen will Christus seine Kirche bauen"[490]. Diese Bedeutung der Zwölf für die Kirche aller Zeiten ist wohl selten vor Cullmann so klar dargestellt worden[491].

Es gab aber nach Cullmann mehr als zwölf Apostel; es gab Apostel, die diese einmalige Funktion nicht zu erfüllen hatten und trotzdem echte Apostel waren, z. B. Barnabas und Paulus[492]. Allerdings macht Cullmann auch für sie das Den-Auferstandenen-gesehen-haben zu einer wesentlichen Voraussetzung ihres Apostolates und deutet dadurch den Apostolat als eine einmalige Einrichtung[493]. Er begründet diese Auffassung mit 1 Kor 9, 1: „Bin ich nicht ein freier (Mann)? Bin ich nicht ein Apostel? Habe ich nicht unsern Herrn Jesus Christus gesehen? Seid ihr nicht mein Werk im Herrn (= als christliche Gemeinde)?" (Menge). Hier sind Vorzüge aneinander gereiht, keineswegs aber werden diese Vorzüge Bedingungen des Apostolates genannt[494]. Sicher ist das Den-Herrn-gesehen-haben ein großer Vorzug. Aber nur dann ist es Bedingung für den Apostolat, wenn die für den Apostolat wesentliche Bevollmächtigung nicht anders als unmittelbar durch Christus erfolgen kann. Die Hl. Schrift bezeugt aber, daß die Apostel ihre apostolische Vollmacht auf andere übertragen haben[495]. Die so Bevollmächtigten konnten sich mit vollem Recht wie Paulus Apostel Jesu Christi nennen. Gewiß, die Einschränkung des Titels ἀπόστολος auf die Zwölf (ohne Paulus!) können wir schon in der Hl. Schrift beobachten (Apg 1—12)[496]. Sie beweist weder, daß Paulus nicht Apostel Jesu Christi war, noch daß die apostolische Vollmacht nicht übertragbar ist.

---

[491] Vgl. dazu auch Campenhausen, Kirchliches Amt S. 17f. Auch nach ihm sind die Zwölf „grundlegende Zeugen der Auferstehung Christi". „Schon Paulus hat diese Nachricht als ein ‚Hauptstück' evangelischer Überlieferung von der Urgemeinde her übernommen und seinerseits den heidenchristlichen Gemeinden überliefert: Christus ist ‚am dritten Tage wieder auferweckt worden nach der Schrift und dem Kephas erschienen, darauf den Zwölf'".

[492] Cullmann S. 242 und 246.

[493] Ebd. S. 242.

[494] Ganz anders in Apg 1, 21.

[495] Apg 6, 6; 2 Tim 1, 6. Vgl. auch Apg 13, 3; 8, 19. Diese Texte zeigen auch, daß die apostolische Vollmacht nicht immer in ihrer Fülle weitergegeben werden muß, sondern daß auch Restriktionen möglich sind. Vgl. dazu Gaechter, Jakobus von Jerusalem S. 146; ders., Die Sieben S. 145f. 152–154.

[496] Vgl. Gaechter, Jakobus von Jerusalem S. 145.

Daß der Apostolat eine einmalige Einrichtung ist, ergibt sich nach Cullmann auch daraus, daß Petrus die „‚fundamentale' Funktion nach dem Gesamtzeugnis des Neuen Testamentes mit den anderen Aposteln teilt" und „daß die ersten Christen als das Fundament der Kirche tatsächlich die Apostel als solche angesehen haben"[497]. Da aber im Neuen Testament „die Apostel" auch gleichbedeutend sein kann mit den Zwölf, ist die Frage zu stellen, wer „die Apostel" an den von Cullmann zitierten Stellen sind. In Apk 21, 14 wird ausdrücklich von den zwölf Aposteln gesprochen. Zu Eph 2, 20 schrieb Fridrichsen: „In Eph 2, 20, ‚the holy apostles and prophets' together constitute the foundation of the Church: to the twelve prophets of the O. T. correspond the twelve apostles of the New Covenant"[498]. So bleibt nur noch Gal 2, 9, wo Jakobus, der nicht zu den Zwölfen gehört, unter die „Säulen" gerechnet wird. Paulus hatte aber bei dieser Gelegenheit wohl einen besonderen Grund, Jakobus nicht nur unter die Säulen zu rechnen, sondern auch an die erste Stelle zu setzen[499]. Zudem ist es für Cullmann durchaus nicht sicher, daß Jakobus Apostel war.

Es besteht also kein Grund, die „fundamentale Funktion" auf einen weiteren Personenkreis als die Zwölf auszudehnen. Sie sind nach dem Zeugnis der Hl. Schrift nicht nur Apostel, bevollmächtigte Stellvertreter Christi, Vervielfältigung und Vergegenwärtigung des Auferstandenen, sondern auch die autorisierten Augen- und Ohrenzeugen der Person und Tätigkeit Jesu „angefangen von der Johannestaufe bis zum Tag, da er aus unserer Mitte emporgehoben wurde" (Apg 1, 22). Sie sind das einmalige Fundament der Kirche, „die Türangeln", „der eiserne Ring", in den der Christusglaube der Kirche gehängt ist. Darum ist auch der Tod des letzten der Zwölf ein für die Geschichte der Offenbarung bedeutungsvoller Zeitpunkt. Beide Aufgaben, der Apostolat und das Fundament-sein, gehören aber, wie wir oben sahen, nicht notwendig zusammen. Alle Zwölf waren Apostel; aber nicht alle Apostel haben die einmalige „fundamentale Funktion" der Zwölf zu erfüllen[500].

Schluß

Seit sich die Kritik um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert mit dem überkommenen Apostelbegriff befaßt hat, hat sich das Apostelbild der modernen Theologie immer mehr von dem alten Apostelbegriff entfernt. Aus den Aposteln wurden zunächst Richter, dann Lehrer und endlich charismatische Wanderprediger.

---

[497] Cullmann, Petrus S. 242f. Vgl. auch ders., Tradition (Zürich 1954) S. 31, und Lohse S. 272.

[498] Fridrichsen S. 19 Anm. 12. Vgl. auch Mosbech S. 175.

[499] Vgl. Gaechter, Jakobus von Jerusalem S. 144f.

[500] Vgl. Gaechter, Die Wahl des Matthias S. 325f; ders., Petrus und seine Nachfolge S. 536.

Der Sendungscharakter am Apostolat war ganz in Vergessenheit geraten und der Sendungszusammenhang zwischen dem historischen Jesus und den Aposteln aufgegeben worden.

Um die Wende des 19. zum 20. Jahrhundert war die größte Entfernung erreicht. Zwischen dem überkommenen Apostelbild und dem Apostelbild der Kritik bestand nahezu keine Ähnlichkeit mehr. Zur gleichen Zeit setzte aber auch die Gegenbewegung ein. Sehr deutlich zeigt sie sich bereits bei den späteren Auflagen von Harnacks „Dogmengeschichte" und „Mission und Ausbreitung des Christentums"; sie wurde von Harnack auch ausdrücklich bestätigt[501]. Freilich schien dennoch die Kluft unüberwindbar zu sein. Holl aber ist es gelungen, die Lücken, auf die Harnack hingewiesen hatte, zu schließen, und besonders Kattenbusch hat gezeigt, daß das Zwölferkolleg, der Typus des Neuen Israel, direkt auf Jesus zurückgeht. Durch die Arbeiten Fridrichsens und Cullmanns dürfte es nun auch für die protestantische Exegese außer Zweifel stehen, daß der Apostel seinem Wesen nach Beauftragter, Bevollmächtigter Jesu Christi ist.

Die katholische Kritik zeigt aber, daß sich der Inhalt dieser Beauftragung nicht in der Verkündigung einer Botschaft erschöpft, daß der Apostel also nicht nur Herold ist, sondern als *šālūaḥ* Jesu der rechtlich-persönliche Vertreter des Guten Hirten, der seine Herde nicht hirtenlos zurücklassen wollte (Jo 21, 15—17; Mt 28, 18—20).

Wie die Aufgabe des Apostels von der eines Herolds zu unterscheiden ist, so auch von der eines „autorisierten Augenzeugen". Diese einmalige, „fundamentale Funktion" hatten die Zwölf (zu ihrem Apostolat zusätzlich) zu leisten (Apg 1, 15—22). Augen- und Ohrenzeugen des Lebens und Lehrens Jesu, seines Todes und seiner Verherrlichung konnte es nur einmal geben. Bevollmächtigte Vergegenwärtigung des Guten Hirten muß es immer geben bis zu seiner Wiederkunft (Mt 28, 20).

[501] Vgl. Theologische Literaturzeitung 1909 Sp. 51f

DIE VORMONASTISCHE MORGENHORE IM GALLISCH-SPANISCHEN RAUM DES 6. JAHRHUNDERTS

Von Josef Andreas Jungmann S. J., Innsbruck

Es gehört zu den wichtigsten Erkenntnissen in den neueren Studien zur Geschichte des kanonischen Stundengebetes, daß in dessen Frühzeit scharf zu scheiden ist zwischen Kathedrale und Kloster, zwischen dem Offizium der Kleriker und dem der Mönche. Während die älteren Autoren wie Mabillon und auch noch Bäumer diese Unterscheidung kaum beachtet haben, wird sie in neueren Arbeiten mit steigender Betonung geltend gemacht, so von A. Baumstark[1], von W. C. Bishop[2], und nun besonders von Abt P. Salmon[3].

Dieser Unterscheidung entspricht die weitere Erkenntnis, daß unser römisches Offizium durchaus dem monastischen Typus angehört[4]. Das ist besonders fühlbar in der Leistung, die darin für die Nacht- und Morgenstunden vorgesehen ist; ihnen sind ja drei Horen zugedacht: die meist aus drei Nokturnen bestehende Matutin, die Laudes und die Prim, ein Pensum, das im Zeitalter einer intensiven Seelsorgearbeit um so mehr ins Gewicht fällt, als außerdem die Feier der heiligen Messe auch an Wochentagen längst zur Selbstverständlichkeit geworden ist und für die Pflege des betrachtenden Gebetes noch einmal fast nur die Morgenstunde in Frage kommt.

Als Hauptfrage ergibt sich hier diejenige um Entstehung und Stellung der Matutin. Ihr hat kürzlich J. M. Hanssens eine eindringende Studie gewidmet[5], die alle Liturgien des Morgen- und Abendlandes einbezieht und die in der These gipfelt: Matutin und Laudes waren ursprünglich ein einheitliches Morgenoffizium, dem erst im Bereich des Mönchtums eine längere Psalmodie vorgeschaltet worden ist; diese ist allmählich mehr oder weniger mit Lesungen ausgestattet, als besondere Hore für die letzten Nachtstunden betrachtet und unter Umständen auch von der ursprünglichen Hore getrennt worden. Wenn auch diese These nicht allseitige Zustimmung gefunden hat[6] — u. a. bleibt die Beziehung zum Mitternachtsgebet des christlichen Altertums ungeklärt — so hat sie doch das Offizium der Morgenstunden und besonders das, was wir Laudes nennen, in helleres Licht gerückt. Mit dem Namen Matutin

[1] Siehe das Kapitel „Kathedrale und Kloster" bei A. Baumstark, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie, Freiburg 1923, 64—70.

[2] Siehe besonders die Studie „The Breviary in Spain" bei W. C. Bishop, The Mozarabic and Ambrosian Rites (Alcuin Club tracts 15), London 1924, 55—97.

[3] P. Salmon, Aux origines du Bréviaire Romain: La Maison-Dieu n. 27 (1951) 114—136.

[4] Die Feststellung von W. C. Bishop, a. a. O. 56, besteht daher zu recht, daß im römischen Brevier das monastische Offizium der Basilikaklöster von Rom vorliege, nicht anders als im benediktinischen dasjenige von Monte Cassino.

[5] J. M. Hanssens, Nature et genèse de l'office des Matines (Analecta Gregoriana 57), Rom 1952.

[6] Vgl. B. Botte, Les Questiones liturgiques et paroissiales 36 (1955) 275.

(„Mette") wurden durch Jahrhunderte unsere Laudes bezeichnet; sie waren die eigentliche Morgenhore, die in Orient und Okzident seit dem 4. Jahrhundert, wie zahlreiche Nachrichten erkennen lassen, den Morgengottesdienst wenigstens der Bischofskirchen darstellte. Ihr stand die Vesper als Abendgottesdienst gegenüber. Es sind die beiden Horen, an denen auch das Volk mehr oder weniger zahlreich teilnahm. Andere Horen spielen im öffentlichen Gottesdienst keine Rolle.

Anderseits erscheinen unsere Laudes in den Nachrichten und Urkunden seit dem 6. Jahrhundert schon fest verbunden mit unserer Matutin als eine der sieben bzw. acht Horen, die uns auch heute geläufig sind; sie sind so einfach ein Bestandteil des Chorgebetes, wie es an den römischen Basiliken nicht viel anders als in den Mönchsgemeinden des heiligen Benedikt Tag für Tag verrichtet wurde. Von einer Zwischenphase der Entwicklung, von irgendwelchen Übergängen fehlt in den Quellen, die uns zur Verfügung stehen, jede Spur — wenigstens soweit der römische oder auch der italische Boden in Betracht kommt.

Dagegen liegt ein verhältnismäßig großer Reichtum von Nachrichten und auch von Dokumenten gerade für die kritische Zeit jenes Überganges aus dem südgallischen und aus dem spanischen Raum vor. Ein beträchtlicher Teil der Dokumente ist, besonders was Spanien betrifft, erst in unserem Jahrhundert zugänglich geworden, und öfters ist auch hier eine Grundschicht durch jüngere Entwicklung überdeckt. Aber ein geduldig vergleichendes Studium verspricht eine lockende Ausbeute. Am Ende der Entwicklung steht auch hier das „Breviarium Gothicum" aus der Reform um 1500, also ein Gebilde, das schon durch seinen Namen eine gewisse Nähe zum Breviarium Romanum verrät. Von der Aufhellung der Morgenhore im gallisch-spanischen Raum wird von selbst auch einiges Licht auf die parallelen Entwicklungen im römischen Offizium fallen.

An den Anfang sei ein Dokument gestellt, das erst in jüngster Zeit erschlossen wurde und das für die hier versuchte Studie zum entscheidenden Wegweiser geworden ist (I). Darauf sollen die schon bisher bekannten außerliturgischen Quellen der südgallisch-spanischen Offiziumsgeschichte nach den Elementen der damals geübten, wie sich zeigen wird, von Klerus und Volk getragenen Morgenhore befragt werden (II). Das Studium der Morgenhore der mozarabischen Liturgie (III) wird uns sodann die Möglichkeit geben, an Hand der vorher gewonnenen Ergebnisse die Umrisse der vormonastischen Morgenhore dieses Raumes näher zu bestimmen.

I.

EXHORTATIO MATUTINA

Im ersten Heft der neueröffneten Reihe „Palimpsest-Studien"[7] bietet P. Alban Dold u. a. die Frucht seiner Bemühungen um die

[7] A. Dold, Palimpsest-Studien I (Texte u. Arbeiten I, 45), Beuron 1955.

getilgte Erstbeschriftung des Cod. Sangallensis 908, deren damals erschlossene Reste seit 1824 schon viermal, zuletzt 1879, veröffentlicht worden sind[8], die aber trotz ihres hohen Alters bei ihrem üblen Zustand und ihrer Rätselhaftigkeit keine weitere Beachtung gefunden haben.

Wie nicht anders zu erwarten, hat der Fleiß von P. Dold den Text an vielen Stellen besser gesichert und wesentlich erweitert, die Abfolge der Stücke geklärt und auch über Herkunft und Alter genauere Kunde erarbeitet. Was letztere Fragen betrifft, so ist schon von den früheren Herausgebern der gallische Bereich und nach dem paläographischen Befund das 6. Jahrhundert genannt worden. P. Dold hält den zeitlichen Ansatz in das 6. Jahrhundert „durchaus für möglich"(9), weist aber, was die räumliche Festlegung angeht, eher auf Spanien, jedenfalls auf das westgotische Herrschaftsgebiet hin (21. 30).

Inhaltlich handelt es sich um zwei Reihen von Texten, deren erste der nunmehrige Herausgeber überschreibt mit *orationes pro defunctis* und deren zweite er, entsprechend einer im Text selber an fünf Stellen vorkommenden Überschrift, als *exhortationes matutinales* kennzeichnet. Nur die letztere Reihe soll uns hier beschäftigen[9].

Es handelt sich um 10 Formulare von anscheinend gleichem Aufbau (n. IV — n. XIII); jedes Formular muß nämlich aus drei Formeln bestanden haben, von denen die erste die Überschrift *exhortatio matutina* trägt (in fünf Fällen erhalten), die zweite als *collectio* bezeichnet wird (in vier Fällen); für die dritte ist einmal die Überschrift *consummatio* erhalten.

Was die Deutung der Texte anlangt, so bietet P. Dold verschiedene schätzenswerte Beiträge, doch kommt auch er hinsichtlich der Bestimmung unserer Texte nicht zu einem sicheren Ergebnis. Die von einem ersten Erklärer, dem damaligen St. Galler Stiftsbibliothekar J. v. Arx vorgeschlagene Deutung: Ansprachen des Bischofs, der nämlich nach dem Aufhören der Verfolgungen seine Gemeinde um sich gesammelt, aufgemuntert und mit ihr gebetet hätte, lehnt er ab; ebenso komme die einen Augenblick in Betracht gezogene Parallele zu den Gebeten der Apostolischen Konstitutionen VIII, 38f, nicht in Frage. Selber neigt er zur Annahme, die Überschrift *exhortatio matutina* könnte das gleiche bedeuten, „was sonst in den spanisch-gallischen Formularen die Überschrift *praefatio missae* besagt"(29). Es könne sich also „sehr wohl um Morgenmessen handeln, die in der Frühe bei Sonnenaufgang (wie später die Laudes) gehalten wurden". Aber es könnten auch Gebete sein, „die in andere Meßformulare als Commemorationsformeln eingefügt wurden"; die in vielen Sakramentaren bezeugten *orationes matutinales*, so fügt Dold bei, „deuten jedenfalls auf eine etwaige solche Verwendung hin" (29).

[8] C. E. Hammond, The ancient Liturgy of Antioch and other liturgical fragments, Oxford 1879, 53—56.

[9] Dold, S. 14—18 (Text); S. 28—33 (Kommentar).

Man sieht: Hier ist jedenfalls Raum für einen neuen Interpretationsversuch. Der Text ist es wert, und die Unterlagen dafür fehlen nicht.

Um dem Leser die Grundlage zu bieten für das Verständnis der weiteren Ausführungen, sei zunächst aus den 10 Formularresten dasjenige wiedergegeben, das am vollständigsten erhalten ist, nämlich das erste (n. IV):

... nox corporum abscedat et mentium et quia benedictus est de die in diem, ipse diem praebeat in corde qui rediret in tempore, per dnm nrm.

Collectio. Reple dne os nostrum laude tua, ut per vocis officium cordis nri in te dirigamus arcanum ac misericordiam tuam utroque inclinemus obsequio et confitendo pariter et credendo, per dnm nrm.

Consummatio. Ds qui post blandis operis indutias adque otium quiescendi reducto ac reddito die tempus renovas operandi, adque ita pondus vitae praesentis adtenuas, ut vices temporum salutifera ordinatione distribuas, Respice nos initia diei istius tuis laudibus consecrantes, ac praeteritae noctis otio hoc redeunte die laboris suple commercium, ut cuius ortum sanctae meditationis ingredimur, eius tempora semeli legum tuarum observatione curramus, per dnm nrm.

Da auch hier das einleitende Stück unvollständig ist, sei als Ersatz dafür dasjenige des achten Formulars (n. XI) angeführt, das uns auch durch seinen Inhalt noch dienen wird:

Item exhortatio matutina. Dm aeternum et sine tempore, f. k., omni laudemus in tempore, qui resurrectionis imaginem cotidiani operis discutet molem, ut dum post sepultas somno curas vitae officiis reparamur ac velut a mortis similitudine transacto noctis tempore discutimus, resurgendi spem cotidianis vitae defectibus ac recursibus teneamus et mutatione praesentium capiamus gaudia futurorum, Praecantes ut eodem ipso inluminante mentis nostrae diurno officio vigeant quo custodiente nocturno otio siluerunt adque ad cultum devotionis fideliter exhibendum protegat a iaculo voluntatae (l. *volitante*?) ...

An diesen Texten fällt auf die feierliche Diktion und der kühne Bau der Perioden, die genau nach den Gesetzen des Cursus angelegt sind. Doch sind das Eigenschaften, die fast allen Texten der mozarabischen wie auch der gallischen Liturgie zukommen.

Dagegen ist es bei einem liturgischen Gebetstext aus dem gallisch-spanischen Bereich keineswegs selbstverständlich, daß darin noch die alte Anredeordnung beobachtet wird, der zufolge das Gebet an Gott den Vater gerichtet und mit *Per Dominum* geschlossen wird. Das ist aber in diesen Gebeten regelmäßig der Fall. Das Gebet hält die Anrede an Gott fest (*Domine, Deus*), und schließt in jedem der zehn Fälle, in denen ein Schluß erhalten ist, und zwar sogar auch bei den einleitenden Gebetseinladungen, mit *Per dnm nrm* (*ihm xpm*)[10].

Auch in den uns bekannten Texten der mozarabischen Liturgie kommen noch da und dort Gebete vor, die die Anredeordnung der alten Überlieferung beobachten. Sie erweisen sich als Bestand-

[10] Dasselbe gilt von den vorausgehenden *orationes pro defunctis*, hier jedoch mit einer Ausnahme. Die Formel II, 2 (S. 13), eine Collectio, beginnt mit *Ds vivorum* und schließt: *quia tibi est gloria aput aet(ernum) patrem*, setzt also die Christusanrede voraus. Da es sich bei unserm Palimpsesttext um eine Abschrift handelt (vgl. die öfteren Verschreibungen), können diese Totenorationen einen andern Ursprung haben als die uns beschäftigenden Morgentexte.

teile einer älteren Schicht. Doch ist der Schluß mit dem Hinweis auf den Mittler oder gar in der reinen Form des *Per Dominum Nostrum* äußerst selten[11]. Daß er in einer längeren Reihe von Gebeten folgerichtig festgehalten wäre, kommt überhaupt nicht vor. Nun wird die Hauptmasse dieser mozarabischen Meßgebete auf die großen Bischöfe von Toledo in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts zurückgeführt, Eugen, Ildefons, Julian[12]. Durch diese Ursprungszeit wird die Anredeordnung in den mozarabischen Gebeten auch gut verständlich. Sie sind noch ganz bestimmt von der Antithese gegen den Arianismus, den die westgotischen Beherrscher des Landes erst 589 aufgegeben hatten. Der Gedanke der Mittlerschaft Christi ist der Betonung seiner Gottheit gewichen, was sich besonders in der häufigen Christusanrede äußert[13]. Die Formeln unseres Palimpsestes müssen also älter sein; wir haben hier wohl die ältesten Texte der altspanischen Liturgie vor uns. Sie müssen aus der Zeit stammen, in der der Kampf gegen den Arianismus noch nicht zu dieser fundamentalen Änderung der Gebetshaltung geführt hatte; und da diese Gebetshaltung sich schon eine erhebliche Zeitspanne vor 589 gebildet und verfestigt haben muß — sonst wäre sie nach der glücklichen Wendung dieses Jahres sicher wieder aufgegeben worden — müssen unsere Gebete der vorausgehenden Zeit, also spätestens dem Anfang des 6. Jahrhunderts angehören.

Doch es handelt sich uns vor allem darum, für diese merkwürdigen Gebete den „Sitz im Leben" zu erschließen. Sollen es Meßgebete gewesen sein? Auf alle Fälle sind es keine Gebete für Sonn- und Festtage, mit ihrem Gottesdienst zur dritten Stunde. Sie sind mit aller Deutlichkeit für den frühen Morgen und für den Werktag bestimmt. Und zwar für den Werktag nicht einer Klosterfamilie oder einer Klerikergemeinschaft, sondern für den Werktag von einfachen Menschen, die im Erwerbsleben stehen.

Es handelt sich um den frühen Morgen. Das ergibt sich deutlich aus dem Wortlaut mehrerer Formeln: Man hat sich soeben vom Schlaf erhoben: *nox corporum abscedat et mentium* (IV, 1) sind die ersten erhaltenen Worte des Fragmentes. Gott hat nach der erquickenden Arbeitspause (*post blandas operis indutias*) und

---

[11] Vgl. etwa das Verzeichnis der 134 verschiedenen Schlußformeln und ihrer wichtigsten Fundorte bei M. Férotin, Le Liber ordinum, Paris 1904, 534–541; J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet, Münster 1925, 85–93.

[12] Vgl. D. de Bruyne, De l'origine de quelques textes liturgiques mozarabes: Revue Bénéd. 30 (1913) 421–436. Daß die in den Handschriften des 9.–11. Jh. erhaltenen liturgischen Texte fast alle der Zeit vor dem Maureneinfall angehören, wird auch betont von M. Férotin, Le Liber mozarabicus sacramentorum, Paris 1912.

[13] Eines der wenigen Gebete, die eindeutig auf einen bestimmten Verfasser, in diesem Falle Julian von Toledo († 690), zurückgeführt werden können, das Einleitungsgebet der Missa omnimoda, ist charakteristisch für die neue Haltung: es beginnt: *Accedam ad te Domine... fili David*, und schließt: *Per te, Deus meus qui vivis...*; Férotin, Le Liber ordinum 230. In dem kaum mehr sinnvollen *Per te* zeigt sich das Nachwirken der alten Mittlerformel.

nach den Stunden der Ruhe den Tag wieder heraufgeführt und die Zeit des Schaffens erneuert (IV, 3); „da weihen wir den Anfang dieses Tages deinem Lobpreis" (ebd.). Zur Erflehung des ewigen Lichtes durch die nahe Wiederkehr des Tageslichtes angeregt, wollen wir unserem Gott den Dienst unserer Nachtwachen (*vigiliae*) darbringen[14] (VII, 1). Wir wollen Gott, der der Tag aller Tage ist, bei der Wiederkehr der Morgenstunde (*matutini tempus* [l. *temporis*] *circulo redeunte*) bitten, daß auch unseren Geist der Strahl seiner Ankunft erleuchte (n. IX, 1). Nachdem die Sorgen im Schlafe begraben waren, werden wir wieder zu den Geschäften des Lebens bereitet (n. XI). Vom Bilde des Todes (dem Schlaf) werden wir aufgeschreckt, wir sollen die Hoffnung auf die Auferstehung festhalten (ebd.)[15].

Auch daß es sich nicht um einen Chor von Mönchen oder von Stiftsherren handelt, ist handgreiflich. Das Gebet wird gesprochen im Namen von Menschen, deren Tag mit ermüdender Arbeit ausgefüllt ist: Nach den *blandae operis indutiae* der Nachtruhe folgt wieder das *tempus operandi*, drückt wieder das *pondus vitae praesentis* (n. IV, 3). Nachdem die Sorgen ein Weilchen im Schlafe begraben lagen, steht man wieder vor den Geschäften des Lebens (n. XI). Gott möge von seinem Volke die Frucht seines Glaubens entgegennehmen sowohl im Bekenntnis wie *in operum consummatione perfecta* (X).

Es handelt sich also um einen Gottesdienst mit dem Volk am frühen Morgen des Werktages. Da bei den armseligen Beleuchtungsmöglichkeiten von damals nach dem Einbruch der Dunkelheit ein Arbeiten in den meisten Fällen nicht mehr möglich war, war man früh schlafen gegangen. Man konnte natürlich nicht im Durchschnitt des Jahres 12 Stunden verschlafen, von den noch längeren Winternächten nicht zu reden. So war es naheliegend, wenigstens seitdem die Kirche frei war, auch Tag für Tag am Morgen einen Gottesdienst anzusetzen — für diejenigen wenigstens, die in der Nähe wohnten und eben kommen wollten.

Die erste eindeutige Nachricht dafür, daß es tatsächlich geschah, liegt übrigens im Abendlande schon rund ein Jahrhundert vor Konstantins Edikt vor, in der Traditio Apostolica Hippolyts von Rom[16]. Die Linie läßt sich im Orient an Hand der von der Traditio

[14] *Ad officium supplicationis officio temporis revocati et ad exorationem luminis aeterni serie redituraе lucis adfusi Deo nostro, f(ilii) k(arissimi), a quo vigilandi munus accipimus, vigiliarum nostrarum ministerium deferamus oratione humili, voce flebili, confessione laudabili, spiritu contribulato, corpore prostrato...;* Dold 15.

[15] Mit dem Aufstehen am Morgen die Erinnerung an die Auferstehung Christi oder den Gedanken an die eigene Auferstehung zu verbinden, gehörte bekanntlich zur Gebetsordnung des christlichen Altertums; vgl. die Übersicht von J. Stadlhuber, Das Stundengebet des Laien im christlichen Altertum: ZkTh 71 (1949) 129—183, bes. 148ff. 170. 177ff.

[16] Hippolyt, Traditio Apost. c. 33 (Dix 60): Die Diakone und die Presbyter sollen sich täglich einfinden am Ort, den der Bischof ihnen bezeichnen wird... und wenn alle versammelt sind, sollen sie die Versammelten unterweisen, und nachdem sie auch gebetet haben, soll jeder seinen Geschäften nachgehen.

abgeleiteten kirchenrechtlichen Schriften weiter verfolgen[17]. Aus Jerusalem steht uns der eingehende Bericht der Pilgerin Ätheria zu Gebote[18]. Im Abendlande lassen sich nur einzelne undeutliche Spuren feststellen außer im gallisch-spanischen Raum, der uns vor allem interessiert und dem wir uns nun zuwenden.

II.

DIE MORGENHORE IN DEN KIRCHEN DES SÜDGALLISCH-SPANISCHEN RAUMS NACH DEN AUSSERLITURGISCHEN QUELLEN

Ein regelmäßiger kirchlicher Gottesdienst in früher Morgenstunde, zu dem sich mehr oder weniger zahlreich auch die Gläubigen einfinden, wird in Gallien wie in Spanien an verschiedenen Punkten bezeugt. Er muß an größeren Kirchen fester Brauch gewesen sein. Eine frühe Erwähnung liegt bei Hilarius von Poitiers vor, der in seinem Psalmenkommentar bemerkt: Zu den größten Gnadenerweisen Gottes gehöre es, daß die Kirche sich zu den *matutinorum et vespertinorum hymnorum delectationes* versammle[19]. Wenn Johannes Cassian den Abt Theonas sagen läßt, der Brauch, die Erstlinge des Tages Gott zu weihen, werde auch von vielen Laien *(saeculares)* eifrig geübt, die *ante lucem vel diluculo* zur Kirche eilen, so ist wohl auch das ein Zeugnis nicht nur für ägyptische, sondern auch für gallische Verhältnisse[20].

Dann setzen bereits die gallischen Synoden ein, die in verschiedenen Bestimmungen die Morgenhore (und meist zugleich die Vesper) berühren. Die Synode von Vannes in der Bretagne (465) bedroht den Kleriker, der, ohne durch Krankheit entschuldigt zu sein, vom Morgenlob *(a matutinis hymnis)* fernbleibt, mit Strafe[21]. Zugleich werden schon hier die Bestrebungen sichtbar, für die Psalmodie eine einheitliche Ordnung durchzusetzen: *ut vel intra provinciam nostram sacrorum ordo et psallendi una sit consuetudo*[22].

Handelt es sich hier vielleicht um einen engeren Bereich, so ist es anders bei der großen Synode von Agde (506), die unter dem Vorsitz des heiligen Cäsarius von Arles stattfand, der als „das erste Kirchenhaupt des westgotischen Reiches" bezeichnet wird

[17] Koptische Überlieferung der Ägyptischen Kirchenordnung (Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum II, 115. 116f); Constitutiones Apostolorum VIII, 32, 18 (Funk I, 538); Canones Hippolyti c. 21 (Riedel 214). — Weitere Hinweise s. ZkTh 72 (1950) 227f.

[18] Peregrinatio Aetheriae c. 24.

[19] Hilarius, In ps. 64, 12 (CSEL 22, 244). Die Ausdrucksweise ist vom Psalmvers bestimmt: *exitus matutini et vespere delectabis.* — Auch Rouen wird wenig später gerühmt wegen seines Eifers in der Psalmodie: *cotidiano sapienter psallentium per frequentes ecclesias et monasteria secreta concentu.* Da solcher Gottesdienst geschieht *continua diebus ac noctibus Christi Domini praedicatione,* ist eine Morgenhore mitgemeint. Paulinus, Ep. 18, 5 (CSEL 29, 132).

[20] Cassian, Coll. XXI, 26 (CSEL 13, 2, 602). Dafür daß die Gespräche der Wüstenväter bei Cassian nicht als strenger Bericht aus dem Munde der Sprecher aufzufassen sind, s. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur IV, 561f.

[21] can. 14 (Mansi VII, 955).

[22] can. 15 (ebd.).

(v. Schubert), das damals noch weit bis in den Norden Galliens reichte. Hier wird u. a. beschlossen: *Hymni matutini vel vespertini diebus omnibus decantentur*, und es wird dafür eine Reihe näherer Bestimmungen festgelegt, die uns sogleich noch beschäftigen soll. Als Begründung wird angegeben: *quia convenit ordinem Ecclesiae ab omnibus aequaliter custodiri*[23]. Es wird wohl ungefähr dieselbe Ordnung sein, die wenige Jahre darauf, nach der westgotischen Niederlage von 507 — das Reich der Westgoten umfaßte von da an zwar noch die Gallia Narbonensis, schloß aber die Stadt Arles nicht mehr mit ein — auf der Synode von Gerona (517) nun von Tarragona aus urgiert wird: *ut quomodo in Metropolitana Ecclesia fuerit, ita in Dei nomine in omni Tarraconensi provincia tam ipsius Missae ordo quam psallendi vel ministrandi consuetudo servetur*[24]. Dies um so mehr, als dem Bischof Cäsarius von Arles inzwischen im Jahre 514 von Papst Symmachus ausdrücklich ein Aufsichtsrecht in Gallien und Spanien übertragen worden war[25]. Die Forderung eines einheitlichen Ritus kehrt dann noch öfter wieder, und zwar mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die Morgenhore (und auf die Vesper) auf der zweiten Synode von Vaison (529)[26] und für das Reich der Sueven auf der Synode von Braga (563)[27].

Auch von Toledo aus wird auf der 4. Synode vom Jahre 633 für das ganze westgotische Reichsgebiet — Spanien und (Süd-) Gallien — einerlei Ordnung auch für die Morgenhore verlangt[28], und dieselbe Forderung wird auf der 11. Synode 675 wiederholt[29]. Gewiß bedeuten diese wiederholten Beschlüsse, daß die Einheit bis dahin nie voll verwirklicht war, und daß das einzelne Bistum eine nicht geringe Autonomie in liturgischen Dingen in Anspruch nahm[30]. Mindestens besagen aber die spanischen Synoden auch, daß von der Südspitze Spaniens bis an die Ufer der Rhône nicht nur Morgenhore und Vesper zum regelmäßigen Gottesdienst gehörten, sondern daß dafür auch eine bestimmte Form rechtens war und als legitime Form anerkannt wurde. Und wenn sich zeigen wird, daß die Umrisse dieser Form in Spanien keine anderen waren als diejenigen, die wir auch weiterhin in der alten Metropole Arles vorfinden, die im 6. Jahrhundert noch immer führend blieb,

---

[23] can. 30 (Mansi VIII, 329f).

[24] can. 1 (Mansi VIII, 549). An der Synode nahmen nur sieben Bischöfe teil. Den Vorsitz führte Johannes von Tarragona.

[25] Jaffé n. 769. Vgl. G. Schnürer, Arles: LThK I, 654f.

[26] can. 3 (Mansi VIII, 727).

[27] can. 1 (Mansi IX, 777): *unus atque idem psallendi ordo in matutinis vel vespertinis officiis teneatur.*

[28] can. 2 (Mansi X, 616): *per omnem Hispaniam atque Galliam conservetur unus modus in Missarum sollemnitatibus, unus in vespertinis matutinisque officiis.*

[29] can. 3 (Mansi XI, 138): *uniuscuiusque provinciae pontifices rectoresque ecclesiarum unum eundemque in psallendo teneant modum.* Es wird dann ausdrücklich noch *vespera, matutinum* und Messe erwähnt. Den *abbates* wird aber ein größerer Spielraum zugestanden.

[30] Stark betont von P. Salmon, Aux origines du Bréviaire Romain: La Maison-Dieu n. 27 (1951) 114–136, bes. 130.

so wird die Annahme berechtigt sein, daß in weiten Räumen Galliens derselbe Typus einer Morgenhore in Geltung stand.

Unsere Synoden geben uns auch eine Reihe von Aufschlüssen über die Einrichtung der Morgenhore. Es handelt sich um einen täglichen Dienst. Das wurde schon 506 in Agde und 517 in Gerona betont[31] und wird auch in den Canones Martins von Braga († 580) ausdrücklich festgestellt[32]. Es ist der tägliche Morgengottesdienst jener bis an die Jahrtausendwende reichenden Zeitepoche, in der die Feier der heiligen Messe im allgemeinen den Sonn- und Festtagen und den heiligen Zeiten vorbehalten war[33], und in der diese auch an Sonn- und Festtagen erst zur dritten Stunde stattfand, während die Mette der Zeit der Morgendämmerung angehörte[34]. Diese Morgenhore war ein öffentlicher Gottesdienst; er wurde vom Klerus geleitet, und in der Regel waren alle Kleriker verpflichtet, daran teilzunehmen[35]. Aber er war vor allem für die Gläubigen bestimmt. In Merida wurde dazu im 7. Jahrhundert ein Glockenzeichen gegeben[36]. Auch am Grab des heiligen Martinus in Tours wird schon zur Zeit Gregors von Tours zur Mette geläutet[37]. Derselbe Gregor von Tours erzählt aus der Hunnenzeit den Fall, daß jemand in der Kirche über Nacht eingeschlossen

[31] Oben 322 f.

[32] can. 63 (Mansi IX, 857): der Kleriker, der in der Nähe der Kirche wohnt, muß *ad quotidianum psallendi sacrificium matutinis vel vespertinis horis ad ecclesiam* kommen.

[33] Das ergibt sich besonders aus der Gottesdienstordnung der Klöster, von denen erst die der Cluniacenser die tägliche Konventmesse kennen; vgl. J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia[3] I, 269 Anm. 59f. Ein direktes Zeugnis für den in Rede stehenden Bereich bietet Cäsarius, Serm. 73, 1 (Morin 293): die Messe finde nur *aut in die dominico aut in aliis maioribus festivitatibus* statt. Dem entspricht auch der Befund in den mozarabischen liturgischen Quellen. Die Vermutung von F. Cabrol, DACL XII, 445, daß das ursprüngliche mozarabische Morgenoffizium mit der *missa catechumenorum* identisch gewesen sei, ist unhaltbar. Wohl aber gab es die Privatmesse und die Messe im kleinen Kreis, nämlich als Votivmesse und besonders als Totenmesse, und zwar auch außerhalb der Klöster. Hieher gehört die Nachricht bei Gregor von Tours, De gloria conf. c. 65 (PL 71, 875f), von der Frau, die ein ganzes Jahr hindurch für ihren verstorbenen Mann täglich das Opfer darbringen läßt und gelegentlich dabei auch kommuniziert. — Eine Ausnahme von der Ungebräuchlichkeit einer öffentlichen Feier der Messe an gewöhnlichen Wochentagen scheint am Ausgang des christlichen Altertums Nordafrika zu bilden; s. Jungmann, Missarum Sollemnia I, 322; vgl. dazu aber V. Monachino, La cura pastorale a Milano Cartagine e Roma (Analecta Gregoriana 41), Rom 1947, 192, der mit Recht betont, daß es sich auch hier um Messen mit mehr privatem Charakter gehandelt haben müsse, die in Zömeterialbasiliken und in Privathäusern stattfanden.

[34] Für den letzteren Fall liegt ein frühes Beispiel vor bei Sidonius Apollinaris († 479), Ep. lib. V, 17 (MGH Auct. ant. 8, 90): Es war ein Gottesdienst vor Tagesanbruch (*processio antelucana*) am Grabe des hl. Justus mit großer Beteiligung des Volkes; *cultu peracto vigiliarum, quas alternante mulcedine monachi clericique psalmicines concelebraverant, quisque in diversa secessimus, non procul tamen, utpote ad Tertiam praesto futuri, cum sacerdotibus res divina facienda.*

[35] Vgl. oben Anm. 32.

[36] Paulus von Merida, Vita Patrum Emerit. c. 8 (PL 80, 135 C. 136 A). — Eine Erwähnung des *matutinum officium* findet sich in dieser Schrift auch c. 1. 3 (ebd. 119. 127).

[37] Gregor von Tours, De miraculis s. Martini I, 33 (PL 71, 936 C): *Mane autem facto, signo ad matutinum commoto.*

war und *convenientibus ad matutinos hymnos populis* befreit wurde[38]. Daß der Besuch der Mette wenigstens am Sonntag in Gallien um das 7. Jahrhundert ein fester Brauch war, den auch weniger musterhafte Christen beobachteten, zeigt der Fall des merowingischen Hausmeiers Ebroin, der wegen seiner Mordtaten berüchtigt war: Er wird selber ermordet in dem Augenblick, da er eines Sonntags daran ist, in die Mette zu gehen[39]. So war es unter Umständen auch möglich, daß unter den zu einer Kirche gehörigen Klerikern ein Turnus festgelegt wurde, nachdem sie sich zu dem betreffenden Gottesdienst einzufinden hatten[40]. Wer den Turnus nicht einhielt, konnte abgesetzt werden[41].

Morgen- und Abendhore waren nicht nur eine Leistung der großen Stadtkirchen[42]. Wenn eine Kirche oder Kapelle durch Niederlegung von heiligen Reliquien geweiht war, mußte sie auch durch die *psallendi frequentia* geehrt werden; daher sollte diese Reliquienniederlegung nicht vorgenommen werden, wenn keine Kleriker in der Nähe wohnten, die diesen Dienst übernehmen konnten[43].

Mette und Vesper sind die einzigen Horen im Tageslauf, die auf den Synoden immer wieder zur Sprache kommen[44] und die in den Berichten erwähnt werden. Nur die Vollvigil kommt für bestimmte Tage außerdem noch in Betracht. Diese wurde von manchen Bischöfen sogar mit großem Eifer gepflegt und für die einzelnen Kirchen zu einer allwöchentlichen Übung gemacht[45]. Sie hat aber mit der Ordnung der täglichen Horen nichts zu tun[46]. Es gab zwar in Gallien wie in Spanien um diese Zeit allenthalben auch blühende Klöster und darin einen hochentwickelten Cursus des Stundengebetes mit allen uns heute geläufigen und einigen weiteren Horen. Aber ihre Ordnung bleibt getrennt von derjenigen, die für Klerus und Volk in Frage kommt. Auf der Provinzialsynode

---

[38] Gregor von Tours, Historia Francorum II, 7 (PL 71, 201).

[39] Vita s. Leodegarii († 679) c. 16 (PL 96, 368). — Noch im Nibelungenlied wird berichtet, daß Kriemhilde gerade „ze mettine" gehen wollte, „êdass es wurde tac", als sie den toten Siegfried vor ihrer Türe fand. Es war ihr täglicher Gang („der diu frouwe Kriemhilt vil selten eine verlac"); Der Nibelunge Not, Str. 945 (Lachmann).

[40] Synode von Tarragona (516) can. 7 (Mansi VIII, 542): In Landkirchen sollen abwechselnd die einzelnen Presbyter oder Diakone eine Woche hindurch Dienst haben; es muß aber vorgesorgt sein, *ut omnibus diebus vesperas et matutinas celebrent*. Nur am Sonntag müssen alle zur Stelle sein.

[41] II. Synode von Orleans (533) can. 14 (Mansi VIII, 837).

[42] Siehe oben Anm. 40.

[43] Synode von Epaon (517) can. 25 (MGH Conc. I, 25): ... *nisi forsitan clericus cuiuscumque parochiae vicinus esse contingat qui sacris cineribus psallendi frequentia famulentur.*

[44] Nur die II. Synode von Tours (567), die auch die Sext (und statt der Vesper die Duodecima) erwähnt, macht eine Ausnahme; can. 18 (Mansi IX, 796f). Sie zeigt schon stark monastische Einflüsse, trägt übrigens nur die Unterschrift von neun Bischöfen aus dem Norden des Frankenreiches.

[45] Vgl. Salmon, Aux origines du Bréviaire Romain (oben Anm. 30) 122ff.

[46] Wenn an der Kathedrale von Auxerre im 6./7. Jh. sogar eine tägliche Vollvigil organisiert war (Salmon 123), so war das natürlich eine singuläre Ausnahme.

von Braga (561) wird sogar ausdrücklich ein Trennungsstrich ihr gegenüber gezogen[47] und das Rituale antiquissimum, das in einer Handschrift von Silos aus dem 11. Jahrhundert erhalten ist, unterscheidet das Pflichtgebet der *monachi* vom *cathedralis ordo quod est Matutini et Vespertini sive Completi officium*[48].

Über diese allgemeinen Feststellungen hinaus gibt es nun auch in unseren außerliturgischen Quellen eine Anzahl Hinweise, aus denen einzelne konkrete Elemente der Morgenhore erkennbar werden. Gregor von Tours erzählt vom Hinscheiden seines Onkels, des Bischofs Gallus aus der Auvergne († 551): In der Morgendämmerung seines Sterbetages hört er von der Kirche herüber Psalmodie und bekommt auf seine Frage die Antwort, man singe die *benedictio*. Darauf spricht er selber der Reihe nach den 50. Psalm, die *benedictio*, das *Allelujaticum cum capitello* und beschließt *(consummavit)* die Morgenhore[49]. Es wird sich im Fortgang unserer Untersuchung zeigen, daß Th. Ruinaert im Recht ist, wenn er unter der *benedictio* den Lobgesang der drei Jünglinge und unter dem *Allelujaticum* die Alleluja-Psalmen 148—150 versteht. Mit *capitellum* kann nur das gemeint sein, was wir als Preces bezeichnen, und die *consummatio* ist uns oben im Palimpsest begegnet[50].

Einige andere Elemente treten hervor in dem schon angezogenen Kanon des Konzils von Agde vom Jahre 506[51]. Es ist zunächst von Gebilden die Rede, die als *antiphonae* bezeichnet werden[52], auf die jedesmal eine Oration folgen soll. Die *hymni matutini*, die uns schon oben begegnet sind und die den festen Kern der Hore zu bilden scheinen, können nur wieder die genannten Allelujapsalmen 148—150 sein[53], die ja auch sonst in aller Welt zum Morgenoffizium gehörten[54], und die wir auch bei der Prüfung der mozarabischen Liturgie an diesen Stellen treffen werden.

[47] can. 1 (Mansi IX, 777): *unus atque idem psallendi ordo in matutinis vel vespertinis officiis teneatur; et non diversae ac privatae neque monasteriorum consuetudines cum ecclesiastica regula sint permixtae.*

[48] M. Férotin, Le Liber mozarabicus sacramentorum, Paris 1912, 770; vgl. ders., Le Liber ordinum, S. XXIXf.

[49] Gregor von Tours, Vitae Patrum c. 7 (PL 71, 1034): *At ille psalmo L et benedictione decantata et Allelujatico cum capitello expleto consummavit matutinos.*

[50] Oben 319.

[51] can. 30 (Mansi VIII, 329f): *quia convenit ordinem ecclesiae ab omnibus aequaliter custodiri, studendum est, ut sicut ubique fit, et post antiphonas collectiones per ordinem ab episcopis vel presbyteris dicantur; et hymni matutini vel vespertini diebus omnibus decantentur; et in conclusione matutinarum vel vespertinarum missarum, post hymnos capitella de psalmis dicantur; et plebs collecta oratione ad vesperam ab episcopo cum benedictione dimittatur.*

[52] F. Cabrol, Agde: DACL I, 875, glaubt, daß es sich um zweichörig gesungene Psalmen handle. Zum vielumstrittenen Begriff der Antiphon in der Frühzeit s. zuletzt H. Hucke, Die Entwicklung des christlichen Kultgesangs zum Gregorianischen Gesang: Röm. Quartalschrift 48 (1953) 147—194, bes. 160ff. Vgl. auch unten Anm. 66.

[53] Gegen H. G. J. Beck, The pastoral care of souls in South-East France during the sixth century, Rom 1950, 119. Die Psalmen wurden durch lange Zeit als *ὕμνοι, hymni* bezeichnet; Beispiele bis ins 4. Jh. bei J. Kroll, Die christliche Hymnodie bis zu Klemens von Alexandria, Königsberg 1921, 6. Aber auch

Nach den Psalmen kehren die Verse der Preces wieder, die nun genauer als *capitella de psalmis* bezeichnet werden. Zum Abschluß soll eine Oration folgen; der Segen des Bischofs muß nur die Vesper beschließen.

Daß Hymnen im engeren Sinne noch nicht zum allgemeinen Bestand des Offiziums gehören, geht aus der Synode von Braga (563) hervor, die noch ein halbes Jahrhundert nach Agde sich dagegen stellt: *nihil poetice compositum in Ecclesia psallatur*[55].

Auf der Synode von Vaison (529), also einer Kirchenversammlung, die wie diejenige von Agde (506) von Cäsarius geleitet wurde, erfahren wir als einen Brauch, der im Orient und auch in Rom und Italien schon vorhanden sei und der nun auch im eigenen Bereich eingeführt werden solle, daß das *Kyrie eleison* als wiederholter Ruf mit großem Eifer *ad Matutinos*, so wie auch in Messe und Vesper, verwendet werden soll[56].

Schließlich hatte kurz vorher, im Jahre 517, die Synode von Gerona verfügt, daß am Schluß der *Matutinae* wie auch der Vesper das Gebet des Herrn vom Priester gesprochen werden solle[57].

Wie diese Elemente zusammengeordnet zu denken sind, dafür werden wir die nötigen Anhaltspunkte in der Morgenhore der mozarabischen Liturgie finden. Doch müssen wir vorher noch eine Quelle ausschöpfen, die auf einer anderen Ebene fließt und die doch geeignet ist, wie ein Kommentar unsere bisherigen Erkenntnisse zu ergänzen und zu beleuchten: die Homilien des Cäsarius, des Bischofs, unter dessen Vorsitz die beiden Konzilien stattgefunden haben, denen wir soeben die meisten Aufschlüsse über den Hergang unserer Morgenhore entnehmen konnten.

In diesen Homilien, in denen vor allem das einfache Volk der Bauern, Handwerker und Händler angesprochen wurde, gibt der Prediger durchaus der Erwartung Ausdruck, daß die Gläubigen sich regelmäßig auch an Werktagen zu den *vigiliae* einfinden. Der Zusammenhang zeigt, daß er damit die Morgenhore meint[58]. Die Gläubigen sollen, soweit sie nicht durch Krankheit behindert sind, *ante lucem ad ecclesiam* kommen, besonders in der Zeit der langen Nächte[59]. Die Dauer sei kaum eine halbe Stunde. Um ärmere Leute und Handwerker nicht von ihrer Arbeit abzuhalten, werde eigens Vorsorge getroffen, daß auch dann, wenn eine Predigt folgen soll, immer zur gewohnten Stunde geschlossen wird[60]. Die

noch im Pontifikale Egberts aus dem 10. Jh. werden u. a. gerade die letzten Psalmen des Psalteriums (145—150) als *hymni* angeführt (ed. Greenwell 118).

[54] Von Ps 148 sagt Arnobius d. Jüngere, In ps. 148 (PL 53, 566C), man singe ihn *per totum mundum* zur *aurora*.

[55] can. 12 (Mansi IX, 778).

[56] can. 3 (Mansi VIII, 727): *Et quia tam in sede apostolica quam etiam per totas orientales atque Italiae provincias dulcis et nimium salutaris consuetudo est intromissa, ut Kyrie eleison frequentius cum grandi affectu et compunctione dicatur, ad Matutinum et ad Missas et ad Vesperam Deo propitio intromittatur.*

[57] can. 10 (Mansi VIII, 550): *ut omnibus diebus post Matutinas et Vespertinas oratio dominica a sacerdote profeatur.*

[58] Über die Bezeichnung der Morgenhore als *vigilia* und deren Verhältnis zur Vollvigil im damaligen Gallien vgl. Beck (oben Anm. 52) 109—111.

[59] Serm. 72, 1 (Morin 290). [60] Serm. 76, 3; 118, 1 (M. 303. 470).

Gläubigen werden hier vor allem die Lesungen hören. Doch wird erwartet, daß sie sich in den langen Winternächten auch früher einfinden[61]. Besonders gilt dies für die Quadragesima: *ut ad vigilias maturius surgere studeatis*[62]. Sie sollen sich dann allerdings auch dem *orare vel psallere* widmen, nicht weltlichem Geschwätz, durch das man sogar andere am *psallere aut lectiones divinas audire* hindere[63]. Im allgemeinen kann der Prediger seine Gläubigen loben, daß sie *per totum annum* eifrig kommen, um die göttlichen Lesungen zu hören[64].

Daß Cäsarius große Mühe darauf verwendet hat, sein Kirchenvolk auch zur Teilnahme an der Psalmodie zu bringen, erfahren wir aus seiner Vita[65]. Neben den Psalmen wird eindeutig auch der Gesang von Hymnen (hier, weil neben den Psalmen, wohl im engeren Sinne zu verstehen) erwähnt, der gleichfalls nicht dem Klerus allein überlassen bleiben soll. Dem entspricht auch die Bemerkung, die einmal in den Homilien fällt: Die Gläubigen, miteingeschlossen Bauer und Bauersfrau, die doch ohne Mühe teuflische Liebeslieder im Gedächtnis zu behalten und zu singen wissen, sollten doch auch *aliquas antiphonas*[66] und den einen oder anderen Psalm — er nennt den 50. und den 90. — lernen und öfters gebrauchen können[67]. Den 50. Psalm erwähnt Cäsarius auch ausdrücklich als festen Bestandteil der Morgenhore. An den Tagen, an denen auf die Lesung eine Predigt folgt, läßt er ihn früher sprechen[68], während er sonst offenbar nach der Lesung zu sprechen war. In ähnlichen Fällen werden auch die *psalmi matutinales* früher zu Ende gebracht[69], damit alle zur gewohnten Stunde die Kirche

[61] Serm. 72 (M. 290).

[62] Serm. 86, 5 (M. 341); vgl. 196, 2; 198, 5 (M. 750. 759). Ähnlich für den Advent: Serm. 188, 6 (M. 729). Allgemein werden die Jungfrauen eingeladen: Serm. 156, 4 (M. 603). Aber auch die Mütter sollen mit den Kindern, die zu Ostern getauft werden sollen, die Quadragesima hindurch *ad vigilias* kommen: Serm. 84, 6 (M. 333).

[63] Serm. 72, 1 (M. 290). Es gibt auch einzelne *qui et tardius ad vigilias veniunt et ubi verbum Dei recitari coeperit, cito decedunt;* Serm. 76, 3 (M. 303).

[64] Serm. 196, 4 (M. 751).

[65] Vita Caesarii I, 19 (MGH Scr. Merov. III, 463f): *Adiecit etiam atque compulit ut laicorum popularitas psalmos et hymnos pararet altaque et modulata voce instar clericorum alii Graece alii Latine prosas antiphonasque cantarent, ut non haberent spatium in ecclesia fabulis occupari.* Wie der Herausgeber a. a. O. mit Recht anmerkt, ist mit *Graece* wohl nur das Aius (= Ἅγιος, Trisagion) gemeint, das als Bestandteil der gallikanischen Liturgie bekannt ist und das, wie in der römischen Karfreitagsliturgie, griechisch und lateinisch gesungen wurde. Anders Beck 116 Anm. 90.

[66] Da Cäsarius in seiner Jungfrauenregel n. 66 (ed. Morin 23) von *antiphonae minores* spricht, die nämlich vielfach den einzelnen Psalmen beigegeben wurden, meint er hier offenbar geistliche Gesänge von einigem Umfang, die als Gegengewicht gegen die weltlichen Lieder in Betracht kamen. Von *antiphonae*, die als irgendwie selbständige Gesänge zu den *matutinae* gehörten und auf die ein vom Diakon gesungener *responsorius psalmus* folgte, spricht auch Gregor von Tours, Vitae Patrum VIII, 4 (PL 71, 1043f).

[67] Serm. 6, 3 (M. 33f).

[68] Serm. 76, 3 (M. 303).

[69] Serm. 118, 1 (M. 470).

verlassen können. Es sind offenbar die Allelujapsalmen 148—150 gemeint, bei denen die Gläubigen im allgemeinen schon anwesend sein sollten.

Der Morgengottesdienst beginnt also mit einem *orare et psallere;* daß das *orare* dem *psallere* vorangeht, ist damit nicht gesagt. Denn anderswo betont Cäsarius, daß auf das *psallere* jedesmal das *supplicare* folgt, bei dem man die Knie beugen oder wenigstens sich verneigen muß. Denn wer nach dem Psallieren das *orare* unterläßt, ist wie der Bauer, der die Saat auf den Acker streut, aber sie dann nicht zudeckt, sondern sie den Vögeln überläßt[70].

Als Kernstück der Morgenhore erscheint bei Cäsarius aber die Lesung; bei ihr sind auch die weniger Eifrigen anwesend. Auf die Lesung legt Cäsarius einen sehr großen Wert. Denn nicht bloß in der Kirche, auch zu Hause sollen die Gläubigen sich der *lectio divina* widmen[71]. Der gewöhnliche Gegenstand ist die Heilige Schrift, aber es werden in der Kirche manchmal neben anderen *lectiones longiores* auch *passiones prolixae* gelesen, so daß Cäsarius denjenigen, die das Stehen zu sehr ermüdet, auch gestattet, auf den Boden zu sitzen[72]. Abgesehen von der obigen Bemerkung über das *supplicare*, das allgemein die Psalmodie beschließen soll, wird ein Gebet zum Abschluß der Morgenhore nicht eigens erwähnt. Es war gewiß nicht umfangreich und bedurfte schon darum keiner besonderen Mahnung an die Gläubigen. Daß aber schon als Abschluß der Lesung ein Gebet folgen mußte, war selbstverständlich, und wird von Cäsarius sogar dort, wo er von der persönlichen Lesung spricht, vorausgesetzt[73].

Zusammenfassend stellen wir fest, daß konkretere Züge einer Morgenhore vor allem im Raum von Arles für uns faßbar werden. Sie gelten zunächst für die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts. Sie zu einem geschlossenen Bilde zusammenzuordnen, begegnet aber noch einigen Schwierigkeiten. Andererseits ist uns gerade mit Bezug auf diese Morgenhore im Bereich von Arles bis Braga und Toledo, also in dem Raume, für den Arles auch weiterhin noch lange der kirchliche Vorort war, ein auffällig starkes Streben nach einer überall gleich befolgten einheitlichen Ordnung begegnet. Wenn uns nun auf spanischem Boden in liturgischen Dokumenten seit dem 7. Jahrhundert eine solche Ordnung der Morgenhore entgegentritt, in der wir u. a. die bisher festgestellten Elemente wohlzusammengefügt wiederfinden, so werden wir daraus das Recht entnehmen dürfen, auf den entsprechenden Aufbau dieser Hore auch schon in der Frühe des 6. Jahrhunderts zu schließen.

[70] Serm. 76, 1 (M. 302f).

[71] Das gilt besonders für die langen Winternächte. Serm. 6, 2 (M. 33) fragt Cäsarius: *Quando noctes longiores sunt, quis erit qui tantum possit dormire, ut lectionem divinam vel tribus horis non possit aut ipse legere aut alios legentes audire?* Ähnlich übrigens auch Ambrosius, In ps. 118, serm. 7, 30ff (PL 15, 1291f): *Non dormiamus ergo totis noctibus, sed maximam partem earum lectioni et orationibus deputemus.*

[72] Serm. 78, 1 (M. 309). Es kann dabei allerdings zunächst an die Vollvigil gedacht sein.

III.

DAS MATUTINUM DER MOZARABISCHEN LITURGIE

Die Handschriften der mozarabischen Liturgie[73a] entstammen zwar fast ausschließlich erst der letzten Phase derselben, dem 10./11. Jahrhundert, der Zeit nämlich kurz vor der Rückeroberung des alten kirchlichen Zentrums Toledo (1085), mit der auch hier die Einführung der römischen Liturgie an Stelle der mozarabischen verbunden war[74]. Der Hauptinhalt dieser Handschriften wird aber von der Fachliteratur einhellig auf die Zeit vor dem Einfall der Mauren (711) zurückgeführt[75]. Außerdem gibt es einzelne Ausnahmen älterer Herkunft, die dieses Urteil bestätigen: Das mozarabische Sakramentar, das kürzlich aus einem Mailänder Palimpsestcodex ans Licht gehoben wurde und dessen Inhalt sich an den Berührungspunkten im wesentlichen mit demjenigen der jüngeren Handschriften deckt, gehört der Zeit um 700 an[76]. Und für das Stundengebet liegt ein Dokument vor, von dem die eine der beiden Handschriften derselben Zeit zugewiesen wird; es ist das Orationale von Tarragona[77]. Dieses weist freilich nur die Orationen auf und vermerkt daneben den Anfang der ihnen gegebenenfalls vorangehenden Antiphonen. Es stimmt aber, wo sich ein Zusammentreffen ergibt, und vor allem in der Gliederung der Formularien durchaus mit den späteren Dokumenten überein und gibt uns so das Recht, deren Struktur auf das Stundengebet schon des 7. Jahrhunderts zu beziehen. Besonders überraschend ist die Übereinstimmung des Orationale mit dem handschriftlich ja viel späteren Antiphonale[78]. Doch werden wir hier nochmals zur Vorsicht gemahnt. Wenn auch die Ordnung des Stundengebetes, wie sie in der Hauptmasse der einschlägigen Handschriften geboten wird, weit entfernt ist von der fast unglaublichen Leistung, die ein heiliger Fructuosus von Braga († um 665) Tag für Tag für seine Mönche vorsieht, so ist doch auch das normale Offizium

[73] Serm. 7, 3 (M. 41); 100, 4 (M. 392).

[73a] Eine neuere Übersicht über den Stand der einschlägigen Studien bietet L. Brou, Bulletin de liturgie mozarabe 1936–1948: Hispania sacra 2 (1949) 459–484, eine Arbeit, deren Kenntnis ich Prof. Balth. Fischer in Trier verdanke. Leider ist ein dort vermerkter, das Offizium berührender Artikel von A. W. S. Porter, Early Spanish Monasticism, der in der englischen Zeitschrift „Laudate" 10 (1932)–12 (1934) erschienen war, unerreichbar geblieben.

[74] Daß dieser Zeitpunkt aber noch nicht den völligen Untergang der mozarabischen Liturgie bedeutet, ist u. a. daraus ersichtlich, daß z. B. in der Hs. von Toledo 35. 1 (10. Jh.) noch rubrizistische Eintragungen aus dem 14. Jh. festgestellt werden, die die Ordnung des Gesanges betreffen; Férotin, Le Liber mozarabicus sacramentorum 687. Dasselbe ist der Fall in Cod. Tol. 35. 4 und Cod. Tol. 35. 7 (ebd. 709. 758; vgl. 721).

[75] Vgl. u. a. Férotin (mit dem bloßen Namen ist weiterhin immer „Le Liber mozarabicus sacramentorum" gemeint) 754.

[76] A. Dold, Das Sakramentar im Schabcodex M 12 sup. der Bibliotheca Ambrosiana (Texte u. Arbeiten I, 43), Beuron 1952, 14.

[77] Kritische Ausgabe von J. Vives, Oracional Visigotico, Barcelona 1946.

[78] Siehe A. W. S. Porter, Studies in the mozarabic Office: Journal of Theol. Studies 35 (1934) 266–286, bes. 269 f. 283.

dieser Handschriften schon so reich ausgestattet, daß darin nicht mehr an einen Volksgottesdienst, sondern nur an einen Kleriker- oder Mönchschor gedacht werden kann. Es sind zwar nur vereinzelte Zeugen, in denen auch von Nokturnen und von Tageshoren die Rede ist[79]. Fast alle bieten nur einen Ordo für das Matutinum und für die Vesper der einzelnen Feste und Feiern im Laufe des kirchlichen Jahres dar; besonders eindrucksvoll wird das ersichtlich an der langen Reihe von Formularien, die das Antiphonarium und das Orationale bieten. Es werden also nur jene Horen bezeugt, die wir in den Synodalbeschlüssen des gallisch-spanischen Raumes berührt fanden. Aber auch diese beiden Horen zeigen in den Handschriften schon ein sehr weit entwickeltes Programm, bei dem in vielfältiger Abwandlung und in endloser Reihe Gesang und Orationen aufeinanderfolgen. Am Fest der heiligen Eulalia weist das Matutinum im Orationale 29 Orationen auf, am Weihnachtsfest sind es deren 35[80]. Die Gesänge, die meist als Antiphonen bezeichnet werden und oft mit Neumen versehen sind, weisen zum größeren Teil die Form unserer römischen Responsorien auf: Ein Kehrvers folgt auf einen ersten und einen zweiten Psalmvers und noch einmal auf das *Gloria Patri*, wenn dieses angefügt ist. Der Wortlaut ist aber einem jedesmaligen Wechsel unterworfen. Auch die weiteren Gesänge, die je nach ihrer Stellung innerhalb des Offiziums als Lauda, Sonus, Psallendum benannt sind, zeigen denselben Aufbau. Selbst von der musikalischen Seite abgesehen, konnte nur ein liturgisch hochkultivierter Chor diese Gesänge bewältigen[81]. Nur bei wenigen Elementen, wie dem *Kyrie* und *Pater noster* der abschließenden Gebete, und bei zwei oder drei von den öfter wiederkehrenden Psalmen könnte an einen Gottesdienst mit dem Volke und an irgendeine Beteiligung des Volkes gedacht werden. Ausdrücklich bezeugt ist sie in der Masse der Handschriften nicht.

Auch von einer Lesung ist meistens keine Rede mehr. Doch gibt es Ausnahmen. Und hier liegt der Fall vor, daß eine auf das Jahr 919 datierte Handschrift von Märtyrerakten aus der Benediktinerabtei Cardeña bei Burgos an drei Stellen inmitten des Textes eine bei der Festmesse des Märtyrers an das Volk zu richtende Zwischenbemerkung einschaltet, einmal mit der Anrede: *Fratres carissimi*. Am Fest der heiligen Cäcilia und ihrer Gefährten lautet die Bemerkung: *Omnes glorissimos Martyrum triumphos Matutinis horis, qui adfuerunt audierunt. Nunc vero quod residuum est de eorum gestis auribus intimabo vestris*[82]. Da das in der Handschrift von Cardeña wiedergegebene spanische Passionar auf das 8. Jahr-

[79] Vgl. Férotin S. LXI–LXXI.

[80] Siehe die Übersicht bei Vives S. XXI.

[81] Diese Anlage der Gesänge geht auch aus der Beschreibung hervor, die das Antiphonale mozarabicum (ed. Silos S. XXX) in einem Vorwort bietet: *Antiphone modos reciprocatos canunt uni incipientes et alii subpsalmantes, tertio post Gloriam pariter cantantes.* Vgl. ebd. XXXI.

[82] Férotin 938; vgl. 939f.

hundert zurückgeführt wird[83], ist daraus ersichtlich, daß eine Lesung und zwar eine für die Gläubigen bestimmte Lesung innerhalb des Matutinums noch im 8. Jahrhundert, wenn nicht auch noch später, nichts Unerhörtes war; weiters, daß eine lebendige Beteiligung der Gläubigen an dieser Morgenhore damals noch in Frage kam. Umsomehr können wir sie für die uns vor allem interessierende Zeit des 6./7. Jahrhunderts voraussetzen. Wir können also damit rechnen, unter gewissen feststellbaren Überwachsungen im Bilde, das uns die Handschriften bieten, jene von Klerus und Volk getragene Morgenhore wiederzufinden, um deren Ordnung die Synoden des 6. Jahrhunderts bemüht waren.

Es empfiehlt sich das Schema eines mozarabischen Matutinums, wie es der erste Erforscher der mozarabischen liturgischen Handschriften, M. Férotin, entworfen hat, zum Ausgangspunkt zu nehmen. Er unterscheidet ein *Matutinum festivale* und ein anderes, das er *Matutinum dominicale* nennt und das für Tage ohne Festcharakter in Betracht kommt[84].

Im folgenden sind beide Schemata einander gegenübergestellt. Der größeren Klarheit wegen sind die wesentlichen Bauglieder schon hier mit römischen Nummern versehen; die offenkundig sekundäre Elemente bleiben ohne Nummern. Stücke, die manchmal ausfallen, sind in ( ) gesetzt.

	Matutinum festivale		**Matutinum dominicale**
			(Hymnus)
I.	Ps 3 mit Antiphon	I.	Pss 3. 50. 56 je mit Antiphon
II.	„Antiphona" (= Resp.) — Oration „antiphona" (= Resp.) — Oration „antiphona" (= Resp.) — Oration Responsorium — Oration Dasselbe Gebilde an höheren Festen mehrfach wiederholt und musikalisch ausgeführt. Ps 50 mit Antiphon	II.	„Antiphona" (= Resp.) — Oration „antiphona" (= Resp.) — Oration „antiphona" (= Resp.) — Oration Responsorium — Oration
III.	Canticum mit Antiphon „Benedictiones" (= Dan 3) mit Antiphon „Sono" (= Resp.)	III.	Canticum mit Antiphon „Benedictiones" (= Dan 3) mit Antiphon „Sono" (= Resp.)
IV.		IV.	„Laudes"
V.	Hymnus Versikel	V.	Lectio Hymnus
VI.	Completoria	VI.	Completoria
VII.	Benedictio (Psallendum [= Resp.])	VII.	Benedictio (Psallendum [= Resp.])

[83] B. de Gaiffier, La lecture des Actes des Martyres dans la prière liturgique en Occident: Analecta Boll. 72 (1954) 134—166; bes. 163.

[84] Férotin S. LXIV—LXVI. Eine instruktive Einführung in die bleibenden Umrißlinien des bei dem vielfachen Wechsel so schwer überschaubaren mozarabischen Offiziums bietet auch H. Jenner, Mozarabic: Catholic Encyclopaedia X, 617f; ebenso W. C. Bishop, The Mozarabic and Ambrosian Rites (Alcuin Club tracts 15), London 1924, 55—97, für das Matutinum bes. 75ff.

Schon eine oberflächliche Betrachtung zeigt, daß der alte Grundstock der Morgenhore in ihrer zweiten Hälfte (IV—VII) zu suchen ist. Vorausgeht eine Psalmodie (I), die einen oder drei Psalmen umfaßt. Für die drei Psalmen, den 3., 50. und 56., besteht eine alte Überlieferung; sie werden auch als *psalmi canonici* bezeichnet[85].

Die größte Breite entwickelt die Morgenhore im Abschnitt II. Auch hier muß es sich ursprünglich um eigentliche Psalmodie gehandelt haben, und zwar dort, wo in den Handschriften vier Responsorien vermerkt sind, um vier jeweils wechselnde Psalmen, die responsorisch gesungen wurden[86]. Aber aus den responsorisch gesungenen Psalmen sind Responsorien von der Art der Matutinresponsorien der römischen Liturgie geworden. Dabei ist die Terminologie auffällig: Von den vier Responsorien wird nur das vierte als solches bezeichnet, während das erste und das zweite regelmäßig *antiphona* heißen; ebenso das dritte, wenn es nicht als *allelujaticum* überschrieben ist. Es sind nicht die einzigen Namen, unter denen das Responsorium erscheint[87].

Diese vier Responsorien, jedes von einer zugehörigen, meist auch an den Wortlaut anknüpfenden Oration begleitet, bilden in der mozarabischen Liturgie eine feste Einheit, die gelegentlich als *missa* bezeichnet[88] wird, was wir etwa mit „Satz", „Gebetssatz" wiedergeben können[88a]. An hohen Festtagen können, wie schon oben angedeutet wurde, sieben oder mehr solche Sätze aufeinanderfolgen.

Der in der Festtagsordnung folgende 50. Psalm (*Miserere*) gehört zum festen Bestand der Morgenhore der mozarabischen, wie übrigens vieler anderer Liturgien. Auch er ist meist von einer

[85] So in Cod. Tol. 35. 4 und Cod. Tol. 35. 7 (Férotin 708—719; 758). Von *tres psalmi canonici* ist auch die Rede bei Isidor, Reg. mon. c. 6, 4 (PL 83, 876), wo sie am Anfang der täglichen *officia vigiliarum* (hier vom *matutinum* unterschieden) stehen. — Ps 3 wird als Morgenpsalm gedacht sein. Die Verbindung von Pss 50 und 56 scheint der gallischen Bußliturgie angehört zu haben; vgl. J. A. Jungmann, Die lateinischen Bußriten, Innsbruck 1932, 96ff.

[86] W. C. Bishop 82.

[87] Vgl. Férotin S. XLI.

[88] Orationale ed. Vives n. 1144 (Z. 21).

[88a] In ähnlichem Sinn sprechen wir ja beim Rosenkranz von einem „Gesätz(lein)". — Hier muß auch die Erklärung des Wortes *missa* für unsern Zusammenhang gesucht werden. Das Wort erscheint bekanntlich in ähnlicher Verwendung u. a. in den Ordensregeln von Cäsarius und Aurelian (eine Gruppe von drei Lesungen je mit Oration bezeichnend); s. das Material z. B. schon bei J. Bona, Rerum liturgicarum libri duo I, 2, 3. Es ist jedenfalls verfehlt, wenn manche Erklärer, so zuletzt C. Gindele, Die Entlassung (missa) in den Ordines der monastischen Offizien: Bened. Monatschrift 32 (1956) 212—214, die Bedeutung *missa* = *dimissio* zugrunde legen: der einzelne Leser würde nach seiner Lesung „entlassen". Es ist vielmehr auszugehen von der gewöhnlichen Bedeutung von *mittere*: *missa* ist hier das, was man unter einem „hinsetzt", ein Satz, ein Wurf, also eine Einheit, die sich mehrmals wiederholen kann; vgl. das englische „set". Tatsächlich kennt ja auch das klassische Latein den gleichwertigen Ausdruck *missus* (4. Deklin.) in solcher Bedeutung; es ist im Kampf der Gladiatoren die „Runde", in der Ordnung der Tafel der „Gang"; vgl. das französische „mets".

Oration begleitet. Er erscheint nicht nur an anderen Tagen, wie wir sahen, schon unter den *psalmi canonici* (I), er kann auch später angesetzt sein; eine Rubrik in der Londoner Handschrift des mozarabischen Psalters gibt ihm die Stelle *post hymnum*[89], also am Ende von Abschnitt V. Und vielleicht ist das die ursprünglichste Stelle. Wir hörten ja Cäsarius sagen, nur wenn auch eine Predigt stattfinden soll, lasse er den 50. Psalm früher beten, also nicht erst wie sonst nach Lesung und Predigt. Und hier scheint ein auch anderwärts geübter Brauch vorzuliegen. Auch in den Kirchen Italiens folgte der Psalm nach Cassians Bericht erst auf die Morgenpsalmen (= Pss 148—150)[90], und ebenso bildete dieser Psalm bei Basilius um die Morgendämmerung den Schluß des nächtlichen Gebetes[91]. Auf den psalmodischen Abschnitt der Responsorien mit oder ohne Ps 50 folgt ein weiterer Abschnitt ähnlichen Charakters, derjenige der Cantica (III). Es handelt sich um zwei Cantica, beide von einer Antiphon begleitet, das eine mit dem Offizium wechselnd[92]; das andere ist eine in verschiedenen Abkürzungen erscheinende Form des Gesanges der drei Jünglinge (Dan 3). Hiezu kommt noch ein als Sono bezeichnetes Responsorium.

Vor der Keimzelle der Morgenhore stehen wir mit Abschnitt IV, den Laudes.

Dieses Stichwort erscheint in Férotins Übersicht nur in der Sonntagsreihe und zwar mit der Beifügung „(Antiphona)". Und tatsächlich ist auch in seiner Beschreibung der Handschriften nirgends deutlich von zugehörigen Psalmen die Rede. Aber in diesem wie in anderen Fällen ist zu beachten, daß die Handschriften nur das Sondergut der einzelnen Tagesoffizien verzeichnen, während sie das, was wir Ordinarium nennen, als bekannt voraussetzen. Es ist aber aus anderen Quellen klar, daß hier die Pss 148—150

---

[89] The Mozarabic Psalter ed. J. P. Gilson (HBS vol. 30) London 1905, 297.

[90] Cassian, De coenob. inst. III, 6 (CSEL 17, 41): *per Italiam hodieque consummatis matutinis hymnis quinquagesimus psalmus in universis ecclesiis canitur.* Vgl. J. M. Hanssens, Nature et genèse de l'office des matines 83. — Auch im mailändischen Offizium steht der Ps 50 zwischen dem Canticum *Benedictus* und den Laudespsalmen (in unserem Schema zwischen Abschnitt III und IV).

[91] Basilius, Ep. 207, 3 (PG 32, 764). Vgl. Baumstark, Liturgie comparée[3], Chevetogne 1953, 45 Anm. 2.

[92] Die mozarabische Liturgie schöpft nicht nur aus den beiden von der altchristlichen Überlieferung gebotenen Sammlungen von neun bzw. vierzehn biblischen Cantica, deren Entstehung und Verwendung durch die Studien von H. Schneider — vier Aufsätze in den Biblica 30 (1949) — klargestellt worden ist; der Begriff wird hier in einem viel weiteren Sinne genommen. F. Cabrol kommt bereits in seinem 1910 erschienenen Artikel „Cantique" des DACL II, 1975—1994 für die mozarabische Liturgie auf eine Liste von 84 biblischen Cantica (1987ff). Der von Gilson herausgegebene mozarabische Psalter der Londoner Hs. weist allein einen Anhang von 77 Cantica auf (HBS vol. 30, 149—185). Eine vollständige Übersicht mit 122 Cantica, die im wesentlichen schon im 7. Jh. vorhanden gewesen sein müßten, bietet A. W. S. Porter, Cantica mozarabici officii: Eph. liturg. 49 (1935) 126—149.

gemeint sind, die so wie in anderen Liturgien[93] auch in der mozarabischen den vorzüglichsten Teil der Morgenhore bilden. Das zeigt die Praxis gemäß dem gedruckten Breviarium Gothicum des Kardinals Ximenes, mit der Maßgabe, daß ihm zufolge am Sonntag alle drei genannten Psalmen, an Wochentagen nur jeweils einer verwendet wird[94]. Aber das zeigen auch einzelne Vermerke in den Handschriften[95]. Ein Totenoffizium des Liber ordinum führt im Matutinum an unserer Stelle auch ausdrücklich den 149. Psalm an[96] und das Antiphonar von Leon vermerkt in zahlreichen Formularien unserer Hore den Anfang bald von Ps 148, bald von Ps 150[97], während es ander Male an der entsprechenden Stelle die weniger bestimmte Angabe enthält: *Laudes, Alleluja*[98]. Nach derselben Richtung weist die Parallele in der ganz ähnlich gebauten Morgenhore der Mailänder Liturgie[99].

Schließlich ist es bedeutsam, daß schon im 5. Jahrhundert Cassian ausdrücklich die Pss 148—150 als Bestandteil der Morgenhore *in hac regione* bezeugt[100]; und wenn er sie im gleichen Atem als *hymni* und kurz vorher (c. 5) als *matutini hymni* bezeichnet, so wird klar, daß auch mit dem Ausdruck *matutini hymni*, der uns u. a. in den Synodalbeschlüssen von Vannes (465) und Agde (506) begegnet ist[101], eben unsere Psalmen gemeint sind, die genannten Allelujapsalmen, die ja auch Gregor von Tours als *Allelujaticum* erwähnt[102].

Zu den alten Elementen der mozarabischen Morgenhore muß auch die Lesung gehören (V), die bei Férotin allerdings gleichfalls nur für die nichtfestliche Form der Hore als Regel vermerkt

[93] A. Baumstark wiederholt in seiner „Liturgie comparée" (43) nicht ohne Bitterkeit die schon früher von ihm gemachte Feststellung, daß bis zur Brevierreform Pius' X. im Jahre 1911 nichts in aller christlichen Liturgie von Orient und Okzident so gemeinsam gewesen sei wie der Gebrauch dieser drei Psalmen im Ausklang des Morgenoffiziums, die schon im Kult der Synagoge in gleicher Verwendung gestanden haben.

[94] PL 86, 55f. 61 und passim. Es ist bekannt, daß die Neubelebung des mozarabischen Ritus durch Kardinal Ximenes vor allem auf Handschriften zurückgreifen mußte. Daß aber auch die lebendige Praxis nicht mit dem 11. Jh. erstorben war, zeigen die oben Anm. 74 vermerkten Tatsachen. Immerhin kann das Breviarium Gothicum nur mit Vorsicht zur Rekonstruktion des altspanischen Ritus gebraucht werden.

[95] So in Cod. 7 von Silos (Férotin 844ff); innerhalb des Matutinums ist hier z. B. angemerkt: *Laudes: Laudate.* — Ähnlich Cod. Tol. 35. 5 (ebd. 724. 727 u. ö.); Ordo psallendi de primitiis (ebd. 661); Orationale (ed. Vives) n. 915. 918 (Apparat); Mozarabischer Psalter (ed. Gilson 347). Allerdings kann es sich öfter um verkürzte Psalmen handeln. Vgl. jedoch Orationale n. 523: *post explicitas Laudes quas psallendo vadunt*... d. h. innerhalb des Matutinums sang man, unterwegs in die Nachbarkirche, die (auswendig gewußten) Laudespsalmen.

[96] Férotin, Le Liber ordinum 401; vgl. 404.

[97] Antiphonarium mozarabicum (ed. Silos 1928) 19. 21. 33. 38. 50. 55 usw.

[98] Ebd. 2. 11. 13. 45 usw.

[99] Siehe darüber P. Borella bei M. Righetti, Manuale di Storia Liturgica II², Mailand 1955, 695.

[100] Cassian, De coenob. inst. III, 6 (CSEL 17, 40f).

[101] Oben 322f. Vgl. auch Gregor von Tours, Hist. Francorum II, 7 (PL 71, 201; oben 325).

[102] Oben Anm. 49.

ist. Sie mag tatsächlich bei anderen Anlässen in der liturgischen Praxis mancher Kirchen früh ausgefallen sein — nach einem psychologischen Gesetz, das wir ja auch heute wirksam sehen. Ist es ja eine häufige Erfahrung, daß in einer vom Diözesangebetbuch gebotenen Abendandacht die darin etwa vermerkte Lesung das erste ist, was übersprungen wird.

In Wirklichkeit fehlt die Lesung auch im festtäglichen Matutinum der mozarabischen Handschriften nicht durchwegs. Cod. Tolet. 35. 5. weist auch an Festtagen regelmäßig eine nichtevangelische Schriftlesung auf[103]. Im Breviarium Gothicum fehlt sie fast nie[104]. Besonders deutlich war sie an einigen Märtyrerfesten im Passionar von Cardeña[105] vermerkt.

Eine schmückende Beigabe ist der Hymnus, der auf die Lesung folgt, und der an bestimmten Tagen außerdem allerdings auch noch an der Spitze des Matutinums steht. Daß er im 6. Jahrhundert noch auf Widerstand stieß, hat uns die Synode von Braga gelehrt[106]. An unserer Stelle, nach der Lesung, ist es übrigens in vielen Fällen das *Te Deum*[107], sonst aber regelmäßig einer der metrischen Hymnen, von denen die mozarabische Kirche einen großen Vorrat besaß[108].

An vielen Stellen findet sich im Anschluß an den Hymnus des Matutinums ein „*versus*" vermerkt[109]. Wir stehen damit offenbar vor jenem Element, das der Vorschrift der Synode von Agde (506) entspricht, es sollen *post hymnos capitella de psalmis* gesprochen werden[110], wobei allerdings unter *hymni* nicht der metrische Hymnus, sondern, wie schon oben klargestellt wurde, die vorausgehenden Laudespsalmen zu verstehen sind.

Nach einem Stilgesetz, das alle Liturgien beherrscht, wird eine kanonische Hore durch die Oration des Offiziators abgeschlossen. Diese trägt in den mozarabischen Dokumenten den besonderen Namen *Completoria* oder *Completuria* (Abschnitt VI). Das Gewicht, das dieser Oration zukommt, wird durch die Fassung beleuchtet, die ihr im Breviarium Gothicum in der Vesper und übereinstimmend damit auch im Matutinum gegeben wird[111]. Sie trägt hier die treffende Überschrift *Supplicatio* und beginnt mit einer Gebets-

---

[103] Férotin 724.

[104] Siehe z. B. die Weihnachtstage: PL 86, 122f. 126f. 131 usw.

[105] Oben 331f. Über die Ursprungsverhältnisse bei der Lesung des Matutinums vgl. auch W. C. Bishop 85; doch wäre vor Aurelian vor allem Cäsarius zu nennen; s. oben 328f.

[106] Oben 327.

[107] Vgl. die Aufzählung der Beispiele im Register bei Férotin 1045.

[108] Der mozarabische Psalter der Londoner Handschrift weist nach den Cantica einen langen Anhang von metrischen Hymnen auf (Gilson 185—291). Bei Cl. Blume, Die mozarabischen Hymnen (Analecta Hymnica 27), Leipzig 1897, sind als Ertrag der Forschungsarbeit 210 Hymnen mitgeteilt.

[109] So fast regelmäßig im Hymnenanhang des mozarabischen Psalters (Gilson 186f. 190. 192f. usw.), häufig auch in den Hss. Férotins.

[110] Oben Anm. 51.

[111] PL 86, 49. 57f.

einladung, auf die ein dreifaches *Kyrie eleison* folgt. Darauf folgt die Completoria selbst[112], die ihrerseits in ein *Pater noster* übergeht und dessen einzelne Bitten in der bekannten Weise mit *Amen*, *Quia Deus es*, und zuletzt mit *Sed libera nos a malo* beantwortet werden. Der Offiziator fügt dann noch den Embolismus hinzu: *Liberati a malo.*

Da es sich bei dieser Umrahmung des Schlußgebetes wieder um stehende Formeln handelt, finden wir davon in den alten Handschriften nur zufällige Spuren. Aber sie reichen aus für die Erkenntnis, daß wir ungefähr dieselbe Ausstattung wie um 1500 auch schon um 700 voraussetzen dürfen.

Für die Gebetseinladung vor der Completoria des Matutinums finden wir allerdings weder im Orationale von Tarragona noch in der Hauptmasse der von Férotin gebotenen Auszüge aus den Handschriften noch sonstwo ein Beispiel, — obwohl Formeln der gleichen Art in anderem Zusammenhange[113] gut bezeugt und vor allem als erste Formel *(missa)* der Meßformularien alltäglich sind. Die Gebetseinladung wird an dieser Stelle früh zur stehenden Formel geworden sein, deren Anführung überflüssig war. Auch das Breviarium Gothicum weist bei allem sonstigen Formelreichtum nur wenige Fassungen dieser Gebetseinladung auf, die dann unzählige Male unverändert wiederkehren.

Doch bildet auch bei Férotin von dieser Schweigsamkeit ein Dokument eine Ausnahme, das Rituale antiquissimum von Silos, das handschriftlich zwar erst dem 11. Jahrhundert entstammt, aber durch die Altertümlichkeit auffällt, die ja auch in dem diesem Codex gegebenen Namen betont wird. Es bietet u. a. ein Offizium für Verstorbene und ein weiteres für verstorbene Bischöfe und Priester — es ist also offenbar nicht ein monastischer Ritus gemeint — beide Offizien bestehen nur aus Vesper und Matutinum. In beiden wird bei der Vesper vor der Completoria eine Gebetseinladung angegeben, die an zweiter Stelle folgendermaßen verläuft: *Oremus Redemptorem ... ut spiritus et animas famulorum suorum omnium fidelium defunctorum episcoporum abbatorum presbyterorum ... inter agmina beatorum propitius conlocare dignetur*[114]. Die Gebetseinladung kann also durchaus als alte Überlieferung gelten. An dieser Stelle des alten Rituale interessiert uns aber weiter, daß auf die genannte Formel beide Male sofort der Vermerk folgt *Kirie, Kirie, Kirie*, womit also auch das *Kyrie eleison* an gleicher Stelle des gedruckten Brevieres als alte Überlieferung bestätigt ist und zugleich dem *Kyrie eleison* der Synode von Vaison (529) seine Stelle zugewiesen wird[115]. Und hier bietet der Codex Tolet.

---

[112] Die Überschrift *capitula* ist, wie Bishop 82 feststellt, nur eine falsche Auflösung der betreffenden Abkürzung in den Handschriften.

[113] So auch schon im 7. Jh. im eben genannten Orationale von Tarragona, wo am Karsamstag einer jeden Oration, die je auf eine Lesung folgt, eine solche Formel vorausgeht; Vives nn. 844ff.

[114] Férotin 783; vgl. 782.

[115] Vgl. oben Anm. 56.

35. 5. (10. Jh.) beim Matutinum des Ostermontags eine Notiz, die uns noch um einen Schritt weiter führt[116]. Zwischen dem Vermerk des Hymnus und der Completoria steht die Rubrik: *Non dicitur Kyrie eleison usque ad sanctum Pentecostem.* Das *Kyrie* gehörte also das Jahr hindurch an dieser Stelle zum Bestand des Matutinums. Das bedeutet zugleich, daß das *Kyrie* — vielleicht war es nicht bloß ein dreifaches Kyrie[117] — auf den Knieen gerufen wurde. Denn was man innerhalb der Pentecoste vermeiden wollte, war das Beten auf den Knieen. Und hier drängt sich die Erinnerung an eine Stelle in unserem Palimpsest des 6. Jahrhunderts auf (VII, 1), wo in der *exhortatio* von dem nun darzubringenden Gebet gesagt wird: Es wird nicht nur verrichtet *oratione humili*, sondern *corpore prostrato*[118].

Auch für das *Pater noster* als Weiterführung der Oration finden wir eine frühe Bezeugung schon an einigen Stellen des Orationale von Tarragona, also bereits um 700. So schließt die Completoria des Matutinums wenigstens zweimal mit einem Hinweis auf Christus und den darauffolgenden Worten: *quo iubente dicimus*[119]. Andere Male ist an gleicher Stelle das Wort *Pater* eigens angemerkt[120]. Im Ordo psallendi de primitiis schließt die Completoria des Matutinums: *Nos quoque clara voce poscentes ad te petimus ita dicentes: Pater*[121]. Was die Synode von Gerona (517) bezüglich des Herrengebetes am Schluß der Morgenhore verfügt hat, findet hier seine konkrete Erfüllung[122].

Eindeutig ist die Lage hinsichtlich der *Benedictio* (VII). Sie gehört zusammen mit der Completoria zu den Elementen, die in jedem Formular für das Matutinum sowohl wie für die Vesper wiederkehren. Für die Vesper ist uns die Anordnung, daß der Bischof am Schluß den Segen geben soll, auf der Synode von Agde (506) begegnet[123]. Für die Morgenhore war damals der bischöfliche

---

[116] Férotin 736.

[117] Vgl. die *miserationes* (mehrmaliges *Miserere Domine*, gefolgt von Litaneiversen, auf die jedesmal mit *Kyrie eleison* geantwortet wird) vor der Oration eines Offiziums bei Gilson, The mozarabic psalter S. 305f; vgl. 298.

[118] Vgl. oben Anm. 14.

[119] Vives nn. 444. 872. Derselbe Schluß noch mehrere Male in der Completoria der Vesper: nn. 507. 542. 872.

[120] Vives nn. 342. 1015; so in der Hs. von Verona. In der allerdings jüngeren Hs. von London ist dies an vielen Stellen der Fall, wie der Apparat bei Vives zeigt, z. B. nn. 312. 356. 377. 384. Noch öfter ist es der Fall in den parallelen Formeln der Vesper. Ebenso weisen die dem mozarabischen Psalter beigegebenen Texte für die kanonischen Horen an vielen Stellen hinter den als Completoria bezeichneten Formeln den Vermerk *Pater* auf; Gilson 305. 312. 315. 317 usw. Ähnliches gilt vom Totenoffizium im Liber ordinum ed. Férotin 401. 404.

[121] Férotin 661; vgl. 654. 658. 827.

[122] Oben Anm. 57. — In dieser Erklärung wird auch die Verfügung des IV. Konzils von Toledo (633) can. 10 (Mansi X, 621) verständlich, worin jene Priester getadelt werden, die das Gebet des Herrn *non quotidie*, sondern nur am Sonntag sprechen wollen. — Die Annahme von P. Séjourné, Saint Isidore de Séville, Paris 1929, 187, wonach das *Pater noster* für sich allein als Schluß der Hore gedient habe, entbehrt also der Wahrscheinlichkeit.

[123] Oben Anm. 51.

Segen noch nicht vorgesehen; vielleicht wollte man dem Bischof nicht auch die Beteiligung am täglichen Matutinum zur Pflicht machen[124]. Der Priester aber hatte, nach einer scharfen Verfügung der gleichen Synode[124a] kein Recht, im öffentlichen Gottesdienst den Segen zu erteilen. Doch wurde diese Schranke schon um die Wende des 6. Jahrhunderts vielfach durchbrochen[124b]. Und so wird sich auch in der Morgenhore bald die Segensformel eingestellt haben.

Wenn wir nun die Umrisse der kathedralen Morgenhore der westgotischen Kirche des 6./7. Jahrhunderts im Lichte der gewonnenen Erkenntnisse näher betrachten, so können wir etwa folgendes feststellen: Es heben sich zwei Schichten deutlich voneinander ab; eine ältere Schicht, die den Angaben der Synoden und den Hinweisen bei Cäsarius entspricht und die noch deutlich volkstümlichen Charakter aufweist (in der unten folgenden Übersicht IV—VII). Dieser älteren Schicht gehörten an die bald als *hymni matutini*, bald als *Allelujaticum* bezeichneten Allelujapsalmen (148—150) der allgemeinen kirchlichen Überlieferung; weiter eine Lesung, die aber öfters ausgefallen zu sein scheint; endlich die abschließende Oration, die vorbereitet wurde durch die Kyrie-Rufe des Volkes und die in das *Pater noster* überging, an dem ebenfalls die Gläubigen durch die Antworten auf die einzelnen Bitten beteiligt waren. Den Abschluß bildete ein Segensgebet.

In der jüngeren Schicht, die im Zeichen einer kunstmäßigen Psalmodie steht (I—III), die also im wesentlichen vom Chor der Kleriker getragen wird, bilden einige wenige Psalmen, die *psalmi canonici*, zusammen mit einem biblischen Canticum, vor allem demjenigen von Dan 3, auch hier einen Grundstock, der aber gewaltig erweitert ist und über das ganze Psalterium und eine hohe Zahl von biblischen Cantica hinübergreift, jedoch ohne daß einfach Psalmen in der biblischen Abfolge aneinandergereiht würden, wie dies im Offizium der Mönche schon früh üblich war[124c]. Wie dies besonders dem führenden Canticum der Jünglinge im Feuerofen schon von seiner biblischen Gestalt her eigen ist — von Dan 3, 52 bzw. 3, 57 an ist der gleichbleibende Kehrvers angegeben — wird dabei das responsorische Singen die nähere Form gegeben haben. Der Aufschwung des musikalischen Könnens hat dann aber früh zur Form des Responsoriums geführt, in dem der

---

[124] In der Vita Caesarii wird an zwei Stellen erwähnt (I, 43; II, 16), daß Cäsarius am Schluß des Offiziums den Segen gegeben habe, aber es handelt sich beidemale um die Vesper; vgl. Beck, The pastoral care of Souls 114.

[124a] can. 44 (Mansi VIII, 332): *Benedictionem supra plebem in ecclesia fundere ... presbytero penitus non licebit.*

[124b] Siehe die näheren Nachweise bei Jungmann, Missarum Sollemnia[3] II, 545f.

[124c] Eine Ausnahme bildet nur das Matutinum in der Quadragesima und in den Rogationes. In der Quadragesima wird zweimal der ganze Psalter der Reihe nach durchgegangen, jedoch mit Überspringung u. a. der *psalmi canonici* und der *psalmi matutinales*; s. A. W. S. Porter, Studies in the mozarabic Office: Journal of Theol. Studies 35 (1934) 266—286, bes. 280ff.

Kehrvers dominiert und in dem vom Psalm oder Canticum nur mehr Reste übrig bleiben. Die *missa*, die aus vier Responsorien und den entsprechenden Orationen aufgebaute psalmodische Einheit, wird dann zur neuen Grundform, die je nach dem Range des Festes in beliebig langer Reihe wiederholt und variiert werden kann.

So zeichnen sich im Bereich der gallisch-spanischen Kirche des beginnenden Mittelalters als Vorstufen zum monastisch ausgebauten Offizium für die Morgenstunden eine vormonastische Morgenhore der Kleriker und vor ihr eine Morgenhore als Volksgottesdienst deutlich ab.

	Mozarabisches Matutinum	**Agde — Vaison — Gerona**
I.	Psalmi canonici: 3. (50. 56)	
II.	drei „antiphonae" und ein Responsorium je mit Oration; das Ganze als „missa" bezeichnet, wiederholbar	II. „antiphonae" je mit collectio
III.	Cantica Sonus	
IV.	Pss 148—150	IV. hymni matutini
V.	a) Lesung b) Hymnus c) versus	V. c) capitella de psalmis
VI.	a) Gebetseinladung b) Kyrie c) Completoria d) Pater noster mit Embolismus	VI. b) Kyrie c) Oration d) Pater noster
VII.	Benedictio	VII. (Benedictio)

	Cäsarius	**Gregor von Tours**	**Palimpsest**
I.		Ps 50	
II.	„antiphonae", orare et psallere		
III.		„benedictio" (= Dan 3)	
IV.	psalmi matutinales	IV. Allelujaticum	
V.	a) Lesung (sermo) b) prosae c) Ps 50	V. c) Capitellum	
VI.			a) exhortatio matutina b) (corpore prostrato) c) collectio
VII.		consumm(avit)	Consummatio

Anhang

Schlußbemerkungen zur Einordnung der Matutinumstexte des Palimpsestes von St. Gallen

Außer Zweifel dürfte stehen, daß die drei Formeln der von P. Alban Dold als *exhortationes matutinales* bezeichneten Formulare des Palimpsestes dem abschließenden Gebetsteil unserer Morgenhore angehören. Die Bezeichnung *exhortatio matutina*, die fünfmal als Überschrift erhalten ist, bezieht sich selbstverständlich nur auf die je erste Formel, die dadurch als Gebetseinladung gekennzeichnet werden soll. Ihr wird gegebenenfalls die Lesung vorausgegangen sein. Vielleicht könnte man für Fälle, in denen auf die Lesung auch eine Ansprache gefolgt ist, in der *exhortatio* das formelhafte Schlußstück erblicken, ungefähr entsprechend der Formel *Conversi ad Dominum*, die uns bei Augustinus so oft begegnet[125]. Das Formular als Ganzes oder jedenfalls das erste Formelpaar müßte eher als *supplicatio* bezeichnet werden, eine Bezeichnung, die übrigens im Missale Gothicum regelmäßig an der Spitze dieses Abschnittes steht. Übrigens beginnt auch im Palimpsest die Formel VII, 1 mit den Worten: *Ad officium supplicationis officio temporis revocati.*

Von den vier erhaltenen Anfängen einer solchen *exhortatio* beginnen zwei (IX, 1; XI, 1) mit den Worten: *Deum aeternum.* Einen ähnlichen Anfang zeigt eine Matutinumsformel des Cod. Silensis 6, die trotz der anders lautenden Überschrift ebenfalls eine Gebetseinladung darstellen muß[126]. Im allgemeinen vermerken die mozarabischen Handschriften ja keine Gebetseinladung, vielleicht weil diese eine stehende Formel war. Nur das Rituale antiquissimum weist mehrmals eine solche Formel auf, auf die die *completoria* folgt und die mit *Oremus... ut* beginnt[127]. Im Breviarium Gothicum dagegen gehört die Gebetseinladung zum festen Bestand des Schlußteils der Morgenhore. Eine sehr oft wiederkehrende Fassung derselben beginnt hier (mit der nun an Christus gerichteten Gebetsanrede): *Redemptorem mundi Dominum Nostrum Jesum Christum cum omni supplicatione rogemus*[128].

Von der zweiten Formel, der eigentlichen Oration, ist viermal die Überschrift *collectio* und der Anfang, einmal (IV, 2) auch der volle Text erhalten. Hier ist es noch auffälliger, daß bei aller inhaltlichen und stilistischen Verwandtschaft anscheinend keine dieser Formeln unter den Tausenden mozarabischer (und gallikanischer) Kollekten dem Wortlaut nach wiederkehrt[129]. Offenbar entstammen sie einer Zeit reger liturgischer Neuschöpfung. Die Bezeichnung *collectio* entspricht der in den mozarabischen Handschriften gebrauchten Benennung *completoria*[130]. Die Bezeichnung *collectio* ist allerdings in den altspanischen Texten wenig gebräuchlich, während sie in den gallikanischen gang und gäbe ist und hier

---

[125] Vgl. darüber Fr. J. Dölger, Sol salutis², Münster 1925, 331f.

[126] Férotin 834 Z. 5. — Am Beginn eines Meßformulars erscheinen Formeln dieser Art in der mozarabischen Liturgie mehr oder weniger regelmäßig unter der Bezeichnung *missa*. Die Verwandtschaft springt in die Augen, wenn man z. B. den Anfang unserer Formel XI, 1 (oben 319) vergleicht mit folgender *missa* einer Sonntagsmesse (Férotin 636): *Deum qui est aeternitas angelorum, pax beatorum et vita fidelium, fratres carissimi, attente rogemus...*

[127] Férotin 773. 775. 777. 780—782. Vgl. auch oben 337.

[128] PL 86, 146. 991; in vielen anderen Fällen in Abkürzung vermerkt.

[129] Ausnahmslos scheint dies zu gelten für die Texte, die im Druck zugänglich sind: Oracional Visigotico ed. Vives; Psalter Collects ed. Brou (HBS 83); Mozarabic Psalter ed. Gilson; Officia per ferias des Ps.-Alcuin (PL 101). Auch eine flüchtige Durchsicht der bei Férotin vermerkten Orationen (ein Initienverzeichnis fehlt im Liber mozarabicus sacramentorum) ergab keinen Fall voller Übereinstimmung; ebensowenig eine Durchsicht des Breviarium Gothicum. Verwandte Fassungen kommen allerdings öfter vor. So kehrt der Anfang der Formel *Exurge Domine* (IX, 2) wieder bei Férotin 839 und mehrfach in den Psalterkollekten; Brou 250 (Register).

[130] In der Regel abgekürzt: *Cpl.* Vgl. dazu oben Anm. 112.

in Cassians Wort vom *colligere orationem* eine einleuchtende Deutung findet[131]. Jedenfalls werden wir sie in der hier in Betracht kommenden Frühzeit ernst nehmen dürfen und an Gebet zu denken haben, das dieser Formel schon vorausgegangen ist. Nach der Verfügung von Vaison kommt vor allem das *Kyrie eleison* in Betracht, dem auch das schon erwähnte *corpore prostrato* in einer der vorausgegangenen *exhortationes* (VII, 1) entspricht.

Doch ist noch die Erscheinung zu beachten, daß alle vier Orationsanfänge des Palimpsestes mit einem Psalmenzitat einsetzen. Das 5. Jahrhundert gilt als die Blütezeit der Psalterkollekten[132] und gerade Spanien scheint einen besonders großen Reichtum an solchen Gebetsformeln, die an einen Psalm anknüpfen, entwickelt zu haben[133]. In drei von den vier Fällen unseres Palimpsestes handelt es sich um Psalmverse, die eindeutig der Morgenstunde entsprechen: *Reple Domine os nostrum laude tua* (IV, 2), womit Ps 70, 8 aufgegriffen wird: *Repleatur os meum Deus laude tua ut possim cantare... tota die magnificentias tuas*[134]. Ähnlich im zweiten Fall: *Praevenit te Deus mane operatio nostra* (VII, 2), was Ps 87, 14 entspricht: *mane oratio mea praevenit te*[135]. Ebenso im dritten: *Deus ante(rna lux), vigilet spiritus noster ad te* (XIII, 2), entsprechend Ps 62, 2: *ad te de luce vigilo*[136]. Weniger offensichtlich ist dies in dem vierten Fall, in dem an Ps 67, 1 angeknüpft wird. Wir werden schließen müssen, daß unmittelbar vor der Oration der betreffende Psalm, oder vielleicht richtiger: der betreffende Psalmvers, gesungen worden ist[137]. Wir haben hier wohl die *capitella de psalmis* vor uns, die der Synode von Agde zufolge *post hymnos* gesprochen werden sollen[138]. Vielleicht sind sie auch mit den *antiphonae* identisch, von denen nach Cäsarius einige auch den einfachen Gläubigen geläufig sein sollten[139]. Sie würden also, im Gegensatz zu den *versus*, die in den mozarabischen Texten vor der Gebetseinladung angesetzt sind, wohl eher nach dieser ihre Stelle haben und müßten irgend eine Verbindung mit dem *Kyrie eleison* eingegangen sein, wie dies ja auch den Preces der gallikanischen Überlieferung entspricht[140].

Von der dritten Formel sind zwar mehrmals Reste vorhanden, aber nur einmal ist auch die Überschrift überliefert: *consummatio* (IV, 3). Das Wort könnte mit *collectio* gleichbedeutend sein[141], und in diesem Sinne erscheint es auch im Missale Gothicum[142]; aber die Analogie des mozarabischen Matutinums und auch der Inhalt der Formel nötigt uns, darin das zu erblicken, was sonst *benedictio* heißt, wobei freilich auch ein Unterschied in der Stilisierung zu beachten ist. Für die Segensformel liegt in der mozarabischen Liturgie, zumal im Offizium, ein festes Schema vor, das in Hunderten von Fällen zu grunde gelegt ist: In zwei oder drei optativischen Sätzen wird, an den jeweiligen Anlaß anknüpfend, ein Segenswunsch ausgesprochen: *Christus Dei Filius qui... Et qui...*, worauf in einem abschließenden *Ut*-Satz auf die erflehten Segensgüter hingewiesen

---

[131] Cassian, De inst. coenob. II, 7, 3 (CSEL 17, 23f); II, 10 tit. (ebd. 17).

[132] Vgl. L. Brou, The Psalter Collects from V–VIth century sources (HBS 83), London 1949, 18f. 41f.

[133] Brou 41 Anm. 2, mit Hinweis auf Erscheinungen im mozarabischen Psalter von Silos (Gilson 22ff).

[134] So nach dem mozarabischen Psalter ed. Gilson 49.

[135] Ebd. 73.

[136] Ebd. 37.

[137] Letzteres entspricht ja einer in der mozarabischen Liturgie bezeugten Praxis. Im mozarabischen Psalter von Silos folgt oft nicht nur auf einen Psalm, sondern auch auf eine oder mehrere ihm beigegebene Antiphonen je eine eigene Kollekte.

[138] Oben Anm. 51.

[139] Oben 328.

[140] Vgl. Balth. Fischer, Litania ad Laudes et Vesperas: Liturg. Jahrbuch 1 (1951) 57f mit Anm. 19.

[141] Vgl. Cassian, De inst. coenob. II, 10, 1 (CSEL 17, 25): *cum consummatur oratio;* dagegen ebd. II, 10 tit. (ebd. 17): *Cum quanto silentio et brevitate orationes.. colligantur.*

[142] In mehreren Meßformularien ist das letzte Gebet überschrieben: *consummatio missae;* Muratori II, 527. 569. 647. 651. 653. 657.

wird. Die gallikanischen Formeln sind im Aufbau freier[143]. In unserm Palimpsest ist nun aber die Orationsform (mit dem Verbum im Imperativ) zugrunde gelegt, wie das in den *orationes super populum* der römischen Liturgie festes Gesetz und in mozarabischen Segensformeln wenigstens nicht unerhört ist[144]. Im Breviarium Gothicum sind Segensformeln dieser Art etwas Häufiges. Denkbar wäre, daß die strenge Form der (optativischen) Benediktion, die ja bischöfliches Vorrecht war[145], bewußt vermieden wurde[146]. Dabei ist jedoch der mozarabische Benediktionsstil in unsern Formeln insofern eingehalten, als darin drei Glieder kenntlich werden (IV, 3), deren letztes jedesmal mit einem *Ut*-Satz beginnt (IV, 3; VI; X).

Trotz solch deutlichen Beziehungen scheint eine Lokalisierung unserer Formeln, d. h. wenigstens einmal eine Entscheidung, ob Südgallien oder Spanien, nicht möglich zu sein; denn während z. B. das Baugesetz der Segensformeln nach Spanien weist, verwiesen uns die Überschriften *collectio* und *consummatio* soeben nach Gallien. Vielleicht entspricht diese Lage der Dinge den noch weniger differenzierten Verhältnissen jener Frühzeit, in der Synodalbestimmungen von der spanischen Metropole aus noch für „alle Kirchen Spaniens und Galliens" erlassen wurden[147].

---

[143] Vgl. schon das älteste gallikanische Benediktionale, das von Freising, das nun in kritischer Ausgabe von W. Dürig vorliegt: Archiv f. Liturgiewissenschaft 4 (1955/56) 223–244.

[144] Z. B. Oracional Visigotico ed. Vives n. 1216 (S. 391f): *Benedic Domine hos famulos tuos Sancti ill. passione laetantes. Tribue eis benedictionem, quibus dare dignatus es legem. Ut tibi offerant sacrificium laudis et sibi reddant officium caritatis.*

[145] Siehe oben Anm. 124a.

[146] Nach der Expositio antiquae liturgiae gallicanae (ed. Quasten 22) soll in der Messe der Bischof eine längere, der Priester eine kürzere Formel verwenden.

[147] Vgl. oben Anm. 28.

DIE ERNTE DES SCHELLINGJAHRES

Ein Literaturbericht

Von Emerich Coreth S. J., Innsbruck

Wenn im Jahre 1954 Kants 150. Todesjahr mit Schellings 100. Todesjahr zusammenfiel, so schien es erst, als würde das Schelling-Jubiläum vom Kant-Jubiläum bei weitem überstrahlt. Im Bewußtsein einer breiteren Öffentlichkeit war es wohl auch so. Wer aber heute die Publikationen des doppelten Gedächtnisjahres überschaut, wird gewahr, daß im engeren Raum wissenschaftlich philosophischen Denkens und Forschens Schelling weit mehr Beachtung fand als Kant.

Dies mag einen äußeren Grund darin haben, daß in den 150 Jahren seit dem Tode Kants dessen Werk schon so vielseitig analysiert, interpretiert und diskutiert wurde, daß zwar immer noch manches, aber kaum noch viel grundlegend Neues zu sagen bleibt. Die Forschung hat hier einen gewissen, wenn auch nicht endgültigen Abschluß gefunden. Anders steht es um Schelling, dessen Schriften noch nicht einmal vollständig veröffentlicht, noch weniger in der bunten Vielgestaltigkeit der Denkmotive ausgeschöpft und erst recht nicht in allem, was besonders seine schwer zugängliche Spätphilosophie an echten Anliegen enthält, wirklich fruchtbar gemacht ist. Hier bietet sich der Forschung noch ein weites Neuland an, das zur Bewältigung herausfordert.

Der eigentliche Grund für das Übergewicht Schellings gegenüber Kant liegt aber, wie es scheint, tiefer. Kants Autorität hat lange genug das Feld beherrscht und dem Denken von Generationen — teils anspornend, teils aber auch lähmend — die Richtung vorgegeben. Die Zeit der Kantianismen und Neukantianismen scheint aber endgültig vorbei zu sein. Sicher wirkt Kant auch heute noch nach und zwar überall, wo ernstes Philosophieren am Werk ist. Aber in den letzten 150 Jahren hat noch keine Denkperiode eine so weite Distanz zu Kant gewonnen wie die Gegenwart, eine geistige Distanz nämlich, die mit der zeitlichen weder identisch, noch durch sie allein bedingt ist. Heute geht das Denken anderen Fragen nach und strebt anderen Zielen zu — die sich jedoch mit den Fragen und Zielen Schellings in mancher Hinsicht verwandt erweisen. So erscheint gerade Schelling, vor allem der spätere Schelling, beinahe als Vorläufer und Wegbereiter heutigen Philosophierens. Dies spiegelt sich deutlich in den Werken, die wir als Ernte des Schellingjahres buchen können und über deren wichtigsten Inhalt wir im folgenden Bericht erstatten.

1. Der religiöse, theologisch-theosophische Hintergrund der Philosophie Sch.s wird in zwei kleineren Veröffentlichungen von Ernst Benz aufgehellt. Die erste Studie[1] handelt über Schellings theologische Geistesahnen. Sie zeigt zunächst den bewußten Rückgriff des späteren Sch. — der „Weltalter" — auf die Tradition, besonders auf die Heilige Schrift, deren Texte und Gedanken von Sch. immer mehr herangezogen und ausgewertet werden, vor allem aber in der „Philosophie der Offenbarung". Vielleicht noch aufschlußreicher ist die Untersuchung über das mystische und theosophische Erbgut in Sch.s Denken. Geistesgeschichtliche Zusammenhänge in dieser Richtung waren zwar schon in grober Allgemeinheit bekannt, aber bisher noch nicht näher analysiert und präzisiert, wie es hier geschieht. Sch. kennt Tauler und über ihn auch Eckehart, er

[1] Schellings theologische Geistesahnen (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrg. 1955, Nr. 3). Gr.-8° (76 S.). Wiesbaden 1955, Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz.

kennt und schätzt vor allem Jakob Böhme und zwar nicht erst durch die Vermittlung Baaders. Vielmehr bildete Böhme ein wichtiges Element im Geistesgut des schwäbischen Pietismus. So lernt er Böhme durch Oetinger kennen, aber bereits in Jena studiert er ihn im Originaltext, wie seine Briefe bezeugen. Noch mehr beschäftigte er sich, von neuem dazu angeregt durch Franz von Baader, in seiner ersten Münchener Zeit mit Böhme und ist tief unter dessen Eindruck. Neben Böhme wurde für Sch. — besonders seit 1809 — fast ebenso wichtig der schwedische Theosoph Swedenborg. Noch wirksamer aber als diese literarisch nachweisbaren Quellen ist das religiöse Erbgut der Erziehung Sch.s, das durchaus im schwäbischen Pietismus Bengels und Oetingers wurzelt. Vor allem auf Oetinger hat Sch. seit 1802 immer stärker zurückgegriffen, später auch darin bestärkt durch seine Verbindung mit Baader.

B. vermag nun zu zeigen, wie weit sich Oetingers Theosophie inhaltlich auswirkt in Sch.s positiver Philosophie. Gotteslehre, Schöpfungslehre und Potenzenlehre des späten Sch. sind tief beeinflußt von Oetinger und über Oetinger durch kabbalistische Tradition. Ebenso wirkt Oetingers Einfluß hinein in Sch.s Lehre über das Leben und den Tod, erst recht in seine Wissenschaftslehre und Geschichtsphilosophie in ihrer apokalyptisch-eschatologischen Ausrichtung.

Dem Bedenken, das gegenüber einer solchen Untersuchung auftauchen mag, begegnet der Verf. selbst schon in der Einleitung: Er will mit diesen Feststellungen nicht „Schelling der Originalität seines Denkens berauben...; es gilt vielmehr den Strom seiner geistigen Überlieferung zu ergründen, der bisher in weithin unerforschten Tiefen fließt" (5). Doch wird durch die Schau solcher Zusammenhänge auch inhaltlich manches einem besseren Verständnis erschlossen.

2. In einer zweiten Veröffentlichung von Ernst Benz[2] sind mehrere, nur lose zusammengehörige Abhandlungen über Schelling und den Idealismus im allgemeinen vereinigt. Sie überschneiden sich zum Teil sachlich mit der oben besprochenen Arbeit; darum sei nur kurz auf den Inhalt hingewiesen. Das 1. Kapitel über „Die Mystik in der Philosophie des Deutschen Idealismus" handelt von der Wiedererweckung der deutschen Mystik des Mittelalters, der Mystik Jakob Böhmes und Saint-Martins durch Franz von Baader, der Mystik Swedenborgs durch Oetinger und der indischen Mystik durch Herder und Friedrich Schlegel. Der Verf. zeigt sodann die innere Beziehung zwischen dem Idealismus und der Mystik auf, die selbst schon gewisse idealistische Positionen andeutet und vorbildet. Er weist aber auch auf den tiefen Unterschied hin, der darin begründet ist, daß sich das idealistische Denken von der Erfahrungsgrundlage einer echten *vita religiosa* weit entfernt und sich so eine weitgehende Säkularisierung mystischen Gedankengutes vollzieht; dies gilt besonders von Fichte, in etwa auch von Hegel, nicht so sehr von Schelling, besonders dem späten Schelling, bei welchem das Religiöse viel echter empfunden ist als bei Hegel. Mindestens ebenso wichtig wie die Mystik ist „Das pietistische Erbe in der Philosophie des Deutschen Idealismus", wovon das 2. Kapitel handelt. Wieder stehen Bengel und Oetinger im Vordergrund, und in kenntnisreicher Weise wird ihre Bedeutung für die Philosophie, besonders die Geschichtsphilosophie bzw. -theologie des Deutschen Idealismus belegt. Das 3. Kapitel über die „Schwäbische Gigantomachie" spricht von dem erst freundschaftlichen, später aber so peinlich zerbrochenen Verhältnis zwischen Schelling und Hegel sowie von der nicht minder peinlichen Prozessaffaire des alten Schelling mit Paulus in Berlin. Auf einen kurzen Abschnitt über „Schelling und die Bibel" folgt eine längere Abhandlung über „Schelling und das ibero-amerikanische Geistesleben", worin die Wirkung Sch.s in eine uns wenig bekannte Dimension aufgezeigt wird. Vor allem auf zwei

[2] Schelling. Werden und Wirken seines Denkens (Albae Vigiliae, Neue Folge, Heft XV). 8° (120 S.). Zürich 1955, Rhein-Verlag.

Wegen drang Sch. in die ibero-amerikanische Geisteswelt ein: zuerst, schon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, auf dem Weg über Krause bzw. den spanischen „Krausismus" und gegenwärtig auf dem Weg über den Existenzialismus, der vor allem in Argentinien zu einer neuen Begegnung mit Sch. geführt hat.

Damit verlassen wir die Arbeiten, die sich noch mehr mit der Vorgeschichte der Philosophie Sch.s befassen und wenden uns den Studien über Sch. selbst zu, jedoch auch darin in geschichtlicher Ordnung, soweit sich die vorliegenden Arbeiten auf verschiedene Epochen der Denkentwicklung Sch.s beziehen.

3. In einer sehr gründlich gearbeiteten Studie, die sich im wesentlichen im Bereich der Frühschriften und der Identitätsphilosophie Sch.s hält, von dessen späteren Entwicklung jedoch absieht, untersucht Rudolf Hablützel[3] Sch.s Lehre von der menschlichen Erkenntnis. Damit ist das Grundproblem Sch.s und des Deutschen Idealismus überhaupt aufgerollt. Wenn Sch. das Erkennen als schöpferischen Prozeß und den Menschen als geistigen Urheber der Welt faßt, so ist er gegenüber Kant und Fichte „derjenige Philosoph, der die Erkenntnis metaphysisch relevant machte und die grundlose Auffassung beseitigte, daß Metaphysik und Erkenntnistheorie zwei gänzlich verschiedene Disziplinen seien" (5). Es geht hier also um die Grundlagen und den Vollzug der Metaphysik Sch.s.

Der 1. Teil, „Die Idee der Transzendentalphilosophie als Theorie des Bewußtseins" (9—37), deckt den Problemansatz auf: es ist das Problem einer Transzendentalphilosophie im Sinne Kants, die Sch. radikal verwirklichen will. Es stellt sich die Frage nach dem letzten Möglichkeitsgrund synthetischer Urteile und, dieser Frage noch vorausliegend, nach dem letzten Grund der Entgegensetzung von Bewußtsein und Gegenstand, Ich und Nicht-Ich. Während es nach Fichte eine absolute Entgegensetzung ist — Ich und Nicht-Ich sind schlechthin entgegengesetzt —, ohne daß sie von ihrem Ursprung her begriffen, d. h. transzendental deduziert würde, erreicht Sch. im absoluten Ich die Uridentität, die der Zweiheit zugrundeliegt. Da aber das Bewußtsein für Sch. bedingt ist durch den Gegenstand, gegenständliches Erkennen aber die Subjekt-Objekt-Spaltung schon voraussetzt, kann jene Ureinheit weder gegenständlich erkannt, noch eigentlich bewußt gemacht werden. Die „intellektuelle Anschauung" als Selbstanschauung des reinen Ich bedeutet also ein Übersteigen des Bewußtseins, somit eine Grenzerfahrung und Krise des Bewußtseins (33), worin sich ein ungegenständliches Innewerden des Unbedingten vollzieht. H. sieht hierin ein mystisches Element als den „Kern der gesamten Transzendentalphilosophie" (34). Denn gerade hier geschieht der Übergang, auf den es der Transzendentalphilosophie entscheidend ankommt, „vom Prinzip der Bedingungen der Erfahrung... zu den Bedingungen der Gegenstände der Erfahrung" (35), d. h. von den Bedingungen einer „bloß subjektiven Synthesis" zu den Bedingungen einer „objektiven Synthesis" im transzendentalen Objekt. Es ist der Übergang vom subjektiv Unbedingten zum objektiv Unbedingten oder genauer, da es dem Subjekt-Objekt-Gegensatz vorausliegt, zum subjektiv-objektiv Unbedingten, dem Ursprungsgrund aller Subjektivität und Objektivität, der die Möglichkeit bietet, Subjektivität und Objektivität transzendental abzuleiten, d. h. die Kategorien nicht nur Kantisch als subjektive Denkformen, sondern als objektive Seinsformen zu deduzieren, somit erst eigentlich — über Kant hinaus — das „System der Transzendentalphilosophie zu verwirklichen" (37).

Im 2. Teil, der vom „Begriff der Identität" handelt (38—66), wird die Frage nach der Möglichkeit dieses Übergangs gestellt: vom reinen Ich der Selbst-

[3] Dialektik und Einbildungskraft. F. W. J. Schellings Lehre von der menschlichen Erkenntnis (Philosophische Forschungen, Neue Folge, hrsg. von K. Jaspers, Bd. 4). 8° (138 S.). Basel 1954, Verlag für Recht und Gesellschaft.

anschauung zum absoluten Ich der Vernunftanschauung, d. h. zugleich von der Ichphilosophie Fichtes zur Weltphilosophie Sch.s (39), vom subjektiven zum objektiven Idealismus. Der Übergang ist nur möglich, wenn das Absolute aufgefunden wird, das als solches durch keinen Gegensatz begrenzt ist, somit auch die Realität des Objekts in sich beschließt. Und dies ist für Sch. der Fall, weil — gegen Fichte — das Ich das „Unteilbare" ist, die absolute Identität, die allen Gegensätzen, auch noch dem Gegensatz zwischen Einheit und Gegensatz, vorgängig ist als ursprüngliche „Einheit..., worin die Einheit und der Gegensatz, das sich selbst Gleiche mit dem Ungleichen eins ist" — eine Formel, in der nicht nur Fichtes absoluter Gegensatz zwischen Ich und Nicht-Ich auf eine Einheit hin überstiegen, sondern auch Hegels Wesensbestimmung des Absoluten als der „Identität der Identität und Nichtidentität" vorgebildet ist. Es ist somit ein Prinzip der Einheit, das sich selbst dialektisch im Gegensatz von Subjekt und Objekt auszulegen vermag und deren Synthesis ursprünglich ermöglicht. „Der Grund des Menschen ist auch der Grund der Welt und dies ist, kurz gefaßt, das Prinzip des transzendentalen Übergangs" (54). Sofern sich das absolute Subjekt-Objekt Sch.s als Subjekt und als Objekt entfaltet, aber in „absoluter Indifferenz", ergibt sich die Doppelbewegung der Philosophie Sch.s: der Naturphilosophie, die aus der Natur als der Vorstufe des bewußten Ich aufsteigt zur Intelligenz, und der Transzendentalphilosophie, die aus der Intelligenz die Natur abzuleiten hat durch Deduktion der Kategorien.

Der 3. Teil enthält die „Geschichte des Absoluten" (67—92). Hier entwickelt H. zunächst die Prinzipien des Entfaltungsprozesses und gibt wertvolle Hinweise auf das Wesen und die Struktur der Dialektik bei Sch., in welcher These und Antithese „in einem Dritten auseinandergehalten und vereinigt werden" (69) nach dem Worte Sch.s: „Ohne Entzweiung ist keine Synthesis, aber ohne Synthesis auch keine Entzweiung", so daß das synthetische Prinzip dem antithetischen immer vorausliegt: das Dritte ist das Erste. Dies aber ist als Subjekt alles Werdens — nach der Deutung, die der Verf. gibt — die produktive Einbildungskraft in Sch.s Vollsinn dieses Begriffes: „Hatte Schelling das Absolute zuerst als Identität, sodann als Indifferenz dargestellt und unter der letzteren ‚Identität aus Differenz' verstanden, so findet er schließlich in der produktiven Einbildungskraft das innere Konkretionsmoment dieser in der Prinzipienlehre abstrakt auseinandergelegten ‚Indifferenz'" (81). Auf Sch.s Potenzenlehre, die H. im folgenden bespricht, brauchen wir nicht näher einzugehen.

Im abschließenden 4. Teil, „Der Erkenntnisprozeß" (93—134), sucht der Verf. Sch.s Theorie der Erkenntnis, die in seinen Schriften zwar mitenthalten, aber nicht ausdrücklich als solche entfaltet ist, systematisch darzulegen. Den Ausgangspunkt bildet die Wahrnehmung, welche jedoch für Sch. ursprünglich innere Anschauung bedeutet, der Zweiheit von Anschauendem und Angeschautem noch vorausliegend. Da aber Bewußtsein die Subjekt-Objekt-Zweiheit voraussetzt, ist unmittelbare Anschauung noch unbewußte Erkenntnis (98). Zur Bewußtwerdung kommt es erst durch die Trennung und diese geschieht durch die Reflexion, welche den Gegenstand als Anderes in einer räumlichen Außenwelt lokalisiert. Zur Erklärung dieses Geschehens verweist Sch. auf die Einwirkung fremder Intelligenzen — ein gerade bei Sch. überraschender Gedanke, in dem der Verf. mit Recht eine Preisgabe der streng transzendentalen Prinzipien sieht. Schließlich bespricht er am Ende der Studie noch Sch.s Deduktion der Kategorien, Schematismus und Urteil sowie das Verhältnis zwischen Verstand und Vernunft; auch darauf brauchen wir nicht näher einzugehen, weil hier kaum noch Neues zutage tritt.

Problemgeschichtlich wertvoll zum Verständnis der Stellung Sch.s im Deutschen Idealismus sind vor allem die beiden ersten Teile. Daß sich die Arbeit auf die früheren Epochen im Denken Sch.s beschränkt und von dessen Spätphilo-

ophie gänzlich absieht, ist methodisch ohne Zweifel berechtigt. Nicht so berechtigt dürfte indes das Urteil sein, „daß Schellings Spätwerke für die Erörterung der erkenntnis-theoretischen Problematik... wenig ergiebig sind" (137). Daß sich dort eine Fortentwicklung der Grundproblematik des Idealismus, der Selbstkonstitution der Vernunft, und zwar immer noch nach streng idealistischen Prinzipien vollzieht, hat W. Schulz in seiner Arbeit nachgewiesen, auf die wir noch zu sprechen kommen. Sofern man unter Erkenntnistheorie nicht nur mit Kant eine Kritik der Vernunft, sondern eine Metaphysik der Vernunft versteht, die das Erkennen von seinem letzten Grund her aufhellen will, enthalten auch erkenntnistheoretisch Sch.s Spätwerke wichtige Einsichten, die einen bedeutenden Schritt über das hier Entwickelte hinausführen.

4. Das umfangreiche und inhaltlich bedeutsame Werk von Horst Fuhrmans[4] über Sch.s Philosophie der Weltalter ist deshalb besonders beachtenswert, weil es eine entscheidende Wende der gesamten Schellingdeutung vollzieht und uns Sch.s Denken in einem völlig neuen Licht verstehen läßt. Es ist ein Buch, das man nur mit gespanntem Interesse lesen kann, um sich von F'. vorerst überraschenden Thesen mehr und mehr überzeugen zu lassen. Der 1. Teil des Werkes handelt von „Schellings Weg bis zu den ‚Weltaltern'" (11—72). Hier werden Vorgeschichte seines Denkens, seine Frühphilosophie sowie die Identitätsphilosophie in ihren wesentlichen Strukturen besprochen und es wird schon an dieses System die Frage gestellt, auf die es dem Verf. im ganzen Werk zentral ankommt, die Frage nach dem Pantheismus oder Theismus Sch.s Der 2. Teil über „Schellings Philosophie in den Jahren 1806—1821" (73—281) zeigt nun den geistigen Wandel Sch.s in der Hinwendung zum Christentum, zur Romantik, zur Mystik und Theosophie, wodurch sich seinem Denken neue Dimensionen eröffnen, neue Aufgaben und Ziele stellen, und woraus der Entwurf der „Weltalter" entspringt. Der 3. Teil endlich, „Schellings System der ‚Weltalter'" (283—469) behandelt systematisch diese Philosophie, indem F. zunächst die Grundstruktur aufzeigt und sodann Sch.s Theismus in der konkreten Durchführung seiner großen geschichtstheologischen Konzeption der Weltalter eingehend darlegt und auslegt.

Das ganze Werk kreist um das eine Problem des Sch.schen Theismus, der von den Weltaltern her belegt werden soll. Schon in einer früheren Arbeit (Schellings letzte Philosophie, Berlin 1940) war der Verf. zur Erkenntnis gekommen, daß Sch.s Spätphilosophie aus einem Ringen um Wiederweckung echt christlichen Denkens erwachsen ist im Gegensatz zu einem pantheistischen Idealismus, aus einem Ringen also, das zentral das christliche Gott-Welt-Verhältnis zum Thema hat. Doch ergab sich dem Verf. daraus noch nicht eine eindeutige Antwort, da sich in Sch.s stets schillernden Formulierungen Theismus und Pantheismus immer wieder zu durchkreuzen schienen. Eine gültige Antwort boten erst die „Weltalter" und zwar die beiden von Sch. zurückgezogenen und bis dahin nicht veröffentlichten Drucke von 1811 und 1813, die sich im Münchener Nachlaß fanden, in Manfred Schröters Abschrift vor der Vernichtung des Nachlasses (München 1944) gerettet und von diesem 1946 herausgegeben wurden (Schellings Werke, Nachlaßband, hrsg. von M. Schröter, München 1946).

Daraus ergab sich, daß Schellings Philosophie der Weltalter als neue und umfassende christliche Philosophie entworfen war. Es ist Schellings Tragik, daß dieses Buch, das zum klassischen Werk des neuen christlichen Denkens werden sollte und an dem er jahrzehntelang gearbeitet hat, nicht zur Vollendung kam. Immer wieder verbessert, ergänzt und neu entworfen, zum Teil gedruckt und

[4] Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806 bis 1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus. 8° (469 S.). Düsseldorf 1954, Schwann.

wieder zurückgezogen, angekündigt und nicht erschienen, ist es ein Torso geblieben. Aber ein Torso, der Schellings Grundanliegen und die Grundstrukturen seines Denkens dennoch deutlich genug erkennen läßt. Von hier aus erschließt sich rückschauend auch die Identitätsphilosophie in neuem Licht: F. wagt gegenüber aller bisherigen Interpretation die überraschende, aber gut begründete These, selbst das Identitätssystem sei nicht pantheistisch, sondern theistisch zu verstehen (60ff). Auch darin wolle Schelling nicht eine reale Identität der Welt mit Gott lehren, sondern unter Wahrung der realen Verschiedenheit die innige Einheit der Welt mit Gott, das Durchdrungensein in der Welt von Gott verkünden. Zwar will er die Welt aus göttlicher Notwendigkeit begreifen, Gott ist nie ohne Welt, die Idealität Gottes setzt die Realität der Welt, in der sich die Fülle Gottes entfaltet und offenbart. So ist die Welt nicht einem freien Schöpferwillen Gottes entsprungen, sondern mit dem Sein Gottes notwendig mitgesetzt als Reflex, als Spiegelbild der Gottheit. Gewiß tendiert diese Konzeption zu reiner Immanenz Gottes und legt pantheistisch klingende Formulierungen nahe, aber sie muß nicht pantheistisch gemeint sein und ist auch nach F.' Deutung nicht so gemeint. Es wird weder die reale Verschiedenheit Gottes von der Welt noch die Personalität Gottes aufgehoben, wohl aber wird die Diesseitigkeit und Gegenwärtigkeit Gottes in der Welt in einer Weise betont, die F. als „Immanenz-Theismus" (63) zu fassen sucht, der sich einerseits von jeglichem Pantheismus, anderseits aber durch die Betonung der Immanenz von der Tradition theistischen Denkens abhebt. Bezüglich der Identitätsphilosophie Sch.s wird übrigens diese These nur nebenbei und vorläufig aufgestellt; ihr näherer Aufweis bleibt einer weiteren Untersuchung vorbehalten (60).

Wenn jedoch diese These richtig ist, dann ergibt sich daraus eine tiefe Kontinuität Sch.schen Denkens, die auch in der schärfsten Wende seiner Entwicklung nicht abreißt. Denn nach F. — wieder im Gegensatz zur üblichen Deutung, die eine Mehrzahl völlig verschiedener Perioden der Philosophie Sch.s unterscheiden zu können glaubt — besteht nur ein einziger wirklicher Bruch: es ist die entschiedene Wende zum Christlichen, die Sch. 1806, bald nach seiner Ankunft in München in der Begegnung mit dem Kreis Münchener Spätromantik, vor allem unter Baaders Einfluß, vollzogen hat. Damals öffnete sich ihm nicht nur die christliche Wahrheit in bisher unbekannter Tiefe, es öffnete sich ihm auch die Welt mystisch-mythologisch-theosophischen Denkens, das Baader — „die paradigmatischste Gestalt der Romantik" (129) — so glühend vertrat, es öffnete sich ihm vor allem die dunkle Tiefe der Gedankenwelt Jakob Böhmes, die Sch.s weiteres Denken entscheidend bestimmen sollte.

So tief diese Wende auch ist, die bisherigen Grundstrukturen der Philosophie Sch.s werden — wie F. überzeugend aufweist — nicht betroffen. Sie bleiben unverändert, gewinnen aber einen neuen Gehalt, eine neue Tiefe und Wirklichkeitsfülle. Denn die Struktur der Identitätsphilosophie erweist die erstaunliche Möglichkeit, diesen neuen Gehalt aufzunehmen, so daß es zur Synthese zwischen dem bisherigen Sch. und Jakob Böhme, zwischen Idealismus und Theosophie kommen konnte. Diese Möglichkeit ist begründet in der polaren Zweiheit des Realen und des Idealen in Sch.s Real-Idealismus, eine Zweiheit, die Sch. schon früh — 1794 — durch Übertragung der Fichteschen Kategorien des Ich und des Nicht-Ich ins Objektive gewonnen hatte, und die zugleich die Zweiheit göttlicher Attribute bei Spinoza, *extensio* und *cogitatio*, in sich aufgenommen hatte. Bei Sch. ebenso wie bei Spinoza führte sie jedoch nicht zu einer letzten Zweiheit, einem unüberbrückbaren Dualismus, sondern wurde aufgehoben in der Einheit des göttlichen Seins, dem selbst die beiden Attribute der Ausdehnung und des Denkens (Spinoza) bzw. die beiden Bestimmungen Realität und Idealität (Schelling) zukommen. Gerade diese Struktur aber war imstande, den so wesensverschiedenen Gehalt der Spekulation Jakob Böhmes in sich aufzunehmen:

die alles durchdringende und bestimmende Dualität von Licht und Dunkel, Gut und Böse, Rationalem und Irrationalem, eine Dualität, die jedoch — auch hier wiederum — nicht in einen letzten Dualismus auseinanderbricht, sondern in der Einheit Gottes ihren Grund hat, der selbst den Gegensatz der hellen und der dunklen Mächte in sich birgt.

Durch Einbeziehung Böhmeschen Denkens öffnet sich Sch.s Blick für neue Dimensionen der Wirklichkeit. Während seine Philosophie bisher — im Sinne der Klassik — allein der Lichtseite der Wirklichkeit, dem Apollinischen, zugewandt war und eine helle, schönheitstrunkene Welt entworfen, indessen die dunklen und harten Seiten der Realität, das Dionysische, das Böse und Chaotische übersehen hatte, wird sein Denken jetzt breiter und realistischer, ohne jedoch in Pessimismus oder Irrationalismus abzugleiten. Dem Realen und das heißt jetzt: der Natur mit ihrer dunklen Urmacht des vitalen und irrationalen Dranges, worin alle Dynamik und Lebenskraft ihren Grund haben, steht das Ideale gegenüber, das Geistige, Ordnende, Maßgebende und Bändigende (229ff). Die Zweiheit wird jedoch — Böhme folgend, zugleich aber treu den bisherigen Strukturen Sch.schen Denkens — auf Gott selbst zurückgeführt, in dem sich das Reale mit dem Idealen, das Irrationale mit dem Rationalen oder richtiger und endgültiger: das kontrahierende mit dem expandierenden Prinzip, d. h. die Egoität mit der Liebe verbindet (265—280).

Überdies gewinnt Sch.s Denken in der Begegnung mit Böhme eine neue Dynamik. Während — seinen ursprünglichem Anliegen zum Trotz — durch den Einfluß Spinozas das Identitätssystem einer gewissen Statik und Unlebendigkeit erlegen war, wird Sch.s Denken jetzt nicht nur realistischer, sondern auch dynamischer, es öffnet sich — wohl auch unter dem Eindruck des intensiv geschichtsphilosophischen Denkens in Hegels „Phänomenologie des Geistes" — der Dimension der Geschichte. Daraus entspringt der Entwurf der „Weltalter", worin Sch. die gesamte Geschichte, jedoch christlich als Heilsgeschichte, begreifen will: die Vergangenheit als den Ursprung der Welt in Gott, das vorweltliche Sein und Bewußtwerden Gottes; die Gegenwart als die reale Entfaltung göttlicher Fülle in der Welt; und die Zukunft als das endgültige Einswerden der Welt mit Gott am Ende der Zeiten. So nahm zwar Sch.s Denken neue Gehalte auf, aber das Gesetz der Dialektik bleibt durchaus in Geltung, das seit Fichte zum methodischen Grundprinzip des Idealismus geworden war — für Sch. nicht minder als für Hegel.

So aber vollzieht sich hier eine Synthese des Idealismus mit dem Christentum. Gewiß muß man es — mit Fuhrmans — zutiefst bedauern, daß Sch.s Wende zum Christentum gerade unter dem Vorzeichen der mystisch-theosophischen Spekulationen Böhmes stand. Doch läßt sich nicht leugnen, daß es eine sehr echte, tiefe und ausdrückliche Wende zum Christlichen war, die Sch.s weiteres Denken entscheidend bestimmt. Damit vollzieht sich zugleich eine Wende zur Transzendenz und zu einem Theismus, der nun — wie immer man über die Identitätsphilosophie urteilen mag — zweifellos intendiert ist und in dem Sch. die zentralen Wahrheiten des christlichen Glaubens, Freiheit der Schöpfung, Sündenfall, Erlösung, Menschwerdung usw., durchaus festhalten will.

Allerdings ist es ein Theismus, der — wie Fuhrmans eingehend aufzeigt — nicht auf dem Prinzip der Partizipation, sondern auf dem der Explikation beruht und sich damit von der traditionell-christlichen Metaphysik sehr wesentlich unterscheidet (427—469). Es ist ein Theismus, der das endliche, geschaffene Sein nicht als Anteilnahme und Abbildung der göttlichen Seinsfülle versteht, sondern als Selbstentfaltung, ja als Selbstverwirklichung der göttlichen Fülle im Raume der Welt, also etwa im Sinne des Cusanischen Verhältnisses von *implicatio* und *explicatio* zwischen Gott und der Welt. Somit ist es ein Theismus nicht der Distanz, sondern der Nähe (437) und dies sosehr, daß der Theismus

selbst wieder in Frage gestellt erscheint. Wenn jedoch von einer Verwirklichung Gottes in der Welt gesprochen wird, so ist dies trotz allem — so zweideutig das Wort auch klingen mag — nicht pantheistisch, sondern theistisch gemeint. Denn einerseits verwirklicht sich Gott als Person nicht erst in der Welt, sondern vor der Welt; nie mehr spricht Sch. davon, daß Gott erst im menschlichen Denken und Bewußtsein sich als Geist aktuiert, „das Zu-sich-kommen Gottes vollzieht sich nicht im weltlichen, sondern im vorweltlichen Raum" (297). Anderseits erschöpft sich die Verwirklichung Gottes darin noch nicht, sondern setzt sich fort, indem Gottes Fülle nach außen drängt zum „Sich-aussprechen in die Wirklichkeit, zum Gestalten der Wirklichkeit" (299) als Verwirklichung der Möglichkeiten, die in Gottes Fülle noch geborgen sind. Das ist zutiefst idealistisch gedacht, und die Grenze zum Pantheismus ist nicht scharf. Dennoch ist diese Verwirklichung nicht als Aktuierung innergöttlichen Seins gemeint, sondern als dessen Offenbarung, dessen Manifestation in der äußeren Welt (307). Und so ist der Gedanke bei Sch. trotz aller idealistischen und pantheistischen Formulierungen im Letzten theistisch gewollt.

Die Frage bleibt aber, ob nicht in dieser Sicht die Transzendenz und die Freiheit Gottes aufgehoben werden in der Notwendigkeit göttlicher Selbstentfaltung. Ohne Zweifel wollte Sch. seit 1809 die Freiheit der Schöpfung wahren. Aber als Verwirklichung göttlicher Möglichkeiten gewinnt die Schöpfung für Gott selbst höchste Bedeutsamkeit und Sinnhaftigkeit. „Wenn Gott Welt setzt, dann schenkt sie ihm Dinge, die er ohne sie nicht haben kann..., sie schenkt Gott eine Vollendung, die ohne sie nicht wirklich ist. In ihr und in ihr allein gewinnt Wirklichkeit, was in Gott nur Möglichkeit ist" (455). Und so scheint die Welt als Entfaltung und Verwirklichung Gottes doch wieder hineingenommen zu sein in die Notwendigkeit Gottes selbst; eine Freiheit der Schöpfung hat hier keinen Platz. Darin hat Sch.s Philosophie zweifellos einen Riß (ebd.), den zu überbrücken auf der Ebene eines „explikativen Theismus" nicht mehr gelingen kann. Wenn darum Fuhrmans abschließend die Frage stellt, ob ein solcher Theismus „christlich tragbar" sei, bleibt nur die Antwort, „daß er es im Tiefsten nicht ist" (467), er ist „ein im Christlichen scheiternder Entwurf" (ebd.). Gegenüber dem Theismus der *explicatio* bietet allein der Theismus der *participatio* die Gewähr, die Transzendenz und Freiheit Gottes, somit die entscheidenden Grundbestände des christlichen Gott-Welt-Verhältnisses richtig zu fassen.

5. Während Fuhrmans vor allem den christlichen Hintergrund des Schellingschen Denkens herausarbeitet, geht Walter Schulz in seiner Studie[5] noch tiefer und schärfer auf die eigentlich spekulative Problemstellung im Denken des Philosophen ein. Und während Fuhrmans die Philosophie der Weltalter untersucht, wendet sich Schulz der Spätphilosophie Schellings zu, die vor allem in der „Philosophie der Mythologie und der Offenbarung" vorliegt; er sieht darin — wie schon der Titel seiner Arbeit ankündet — nichts Geringeres als „die Vollendung des Deutschen Idealismus". Nachdem im 1. Teil (21—94) der Zugang zur Fragestellung erarbeitet und gegenüber mancherlei Mißdeutungen aufgezeigt wird, worum es eigentlich geht, behandelt der 2. Teil (95—186) die geschichtliche Herausbildung der Spätphilosophie, wobei Sch.s Auseinandersetzung mit Fichte und Hegel ausgewertet, Sch.s eigene Problementwicklung in aller Schärfe sichtbar gemacht und vom sogenannten Spätidealismus (Weißes und I. H. Fichtes) abgegrenzt wird. Der 3. Teil (187—270) bringt eine spekulativ eindringende Interpretation der „Philosophie der Mythologie und der Offenbarung", worin vor allem das Verhältnis Gottes zur Welt, seine Transzendenz und Freiheit der Weltsetzung, zur Sprache kommen. Im 4. Teil endlich (271—306)

[5] Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. 8° (306 S.). Stuttgart 1955, Kohlhammer.

wird Sch.s Spätphilosophie in Beziehung gesetzt zur sogenannten „Philosophie der Subjektivität" in ihrer weiteren geschichtlichen Entwicklung: bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger, und ihre — wenn auch meist verdeckte — Beziehung zu Sch. aufgewiesen.

Auch Schulz tritt sehr entschieden, in mancher Hinsicht noch entschiedener als Fuhrmans der Meinung entgegen, Sch. sei der stets sich wandelnde „Proteus des Deutschen Idealismus". Dagegen zeigt er die durchaus geradlinige Entwicklung auf, die das ganze Denken Sch.s durchzieht und die gerade dann sichtbar wird, wenn man Sch. nicht im Vordergründigen versteht, sondern zum eigentlichen Grundproblem dieses Denkens vorstößt. Dieses Grundproblem wird denn von Schulz in eindringlichem Nachvollzug ans Licht gehoben. Daraus ergibt sich, daß Sch.s Spätphilosophie nicht etwa die negative Philosophie durch eine positive Philosophie ersetzen, d. h. der üblichen Deutung gemäß: die Vernunftwissenschaft zugunsten einer Erfahrungswissenschaft preisgeben will. Auch jetzt noch bleibt Philosophie Sache des Vernunftdenkens und diesem kommt nach wie vor — streng idealistisch gedacht — die Funktion zu, das Wesensgefüge des Seins a priori zu konstruieren. Und die Erfahrung wird auch jetzt nicht zum schlicht hinzunehmenden Ausgangsort des Philosophierens, sondern ihr kommt — wie schon beim frühen Sch. — die Funktion zu, den apriorischen Vernunftentwurf a posteriori zu bestätigen. Nicht darin liegt also der entscheidende Sinn der für Sch.s Spätwerk so bezeichnenden Unterscheidung zwischen negativer und positiver Philosophie. Dieser Sinn wird erst sichtbar, wenn man Sch.s spätes Denken vom idealistischen Grundansatz her versteht, der den Philosophen in innerer Konsequenz vor das Gottesproblem stellte.

Hier tritt der Deutsche Idealismus in seine Vollendung ein, insofern das Grundproblem des Idealismus, die Selbstvermittlung der Vernunft, hier seine letzte Radikalität erreicht. Bei Hegel etwa hatte die Selbstvermittlung der Vernunft durch Aufhebung allen Inhalts die Vernunft selbst als Prinzip der Vermittlung vorausgesetzt. Dem späten Sch. wird offenbar, daß die Vernunft sich selbst in ihrem „Daß" schlechthin vorfindet und es nicht mehr zu begründen vermag. Wenn die apriorische Vernunftkonstruktion ein absolutes Prius voraussetzt, von dem her die Ableitung geschieht, wird nun die Vernunft gewahr, daß sie dieses Prius, ihren unmittelbaren Inhalt, nämlich die reine Tätigkeit, selbst nicht mehr denkend erfassen kann. Da Sch. sowohl seine frühere Theorie der intellektuellen Anschauung als auch den Versuch Hegels, das Absolute durch dialektische Vermittlung gegenständlich und verfügbar zu machen, ablehnt, stellt sich der Vernunft die Forderung im Akt einer „Exstase" ihren absoluten Inhalt aus sich herauszusetzen, d. h. das Absolute als reine, transzendente Selbstvermittlung vorauszusetzen und d. h. weiter: das Absolute als aufgehoben in Gott anzusetzen, der nicht erst — wie bei Hegel — durch Vermittlung der Welt und des endlichen Geistes Gott wird, sondern reine, in sich selbst und durch sich selbst sich vermittelnde Selbstbestimmung ist. Die endliche Vernunft dagegen erkennt sich als bedingte oder vermittelte Selbstvermittlung, die ihrer Bedingung nicht Herr ist, da sie ihr absolutes Prius nicht begreifen oder begründen kann. In dieser Selbstnegation der Vernunft, deren Sinn — wiederum streng idealistisch gedacht — eine Negation der Negation ist, vollzieht sich die Wende zur positiven Philosophie: das Immanent-werden des Transzendenten, wobei jedoch die Transzendenz nicht in Immanenz aufgehoben wird, sondern als Bedingung der Immanenz gewahrt bleibt. Denn die Vernunft erkennt — und zwar aus der Erfahrung —, daß sich der transzendente Gott zur freien Setzung der Welt entschlossen hat, daß er also selbst aus Freiheit übergegangen ist in das Sein der Welt; denn alles Sein ist Sein Gottes. So erweist sich a posteriori, wenn auch nicht durch einen kosmologischen Gottesbeweis, den Sch. ablehnt, sondern durch nachträgliche Bestätigung des vorgängigen Vernunft-

entwurfes, die Existenz Gottes. Zugleich bestätigt sich a posteriori auch der in der negativen Philosophie bloß hypothetische Entwurf der Wesensstrukturen des Möglichen: Die Ableitung des Möglichen ist Ableitung des Wirklichen, weil sich das Prius der Ableitung als der wirkliche Gott erwiesen hat, der frei die mögliche Welt verwirklicht.

Aus dieser Problementwicklung des späten Sch., die Schulz herausarbeitet und die wir nur sehr vereinfachend skizzieren können, ergibt sich nicht nur, daß Sch.s Spätwerk mit der nachidealistischen Philosophie der Wirklichkeit eines Kierkegaard, Feuerbach, Marx usw. sehr wenig zu tun hat, da es sich bei Sch. nie um eine schlicht vorausgesetzte Erfahrungswirklichkeit handelt, sondern immer um eine von der Vernunft a priori entworfene und begriffene Wirklichkeit, welche die Erfahrung allererst ermöglicht, durch die Erfahrung allerdings ihre nachträgliche Bestätigung erfährt. Es ergibt sich daraus auch — und damit vollzieht Schulz eine Abgrenzung, die in dieser Schärfe neu ist —, daß nämlich der späte Sch. auch wenig gemein hat mit dem sogenannten Spätidealismus eines Chr. H. Weisse und I. H. Fichte; daß er schon gar nicht als geistiger Führer dieser Bewegung anzusehen ist, sondern sich sehr deutlich von ihr distanziert: von Weisse, der die Unterscheidung zwischen negativer und positiver Philosophie im Sinne Sch.s nicht versteht, sondern mit Hegel an der Selbstverwirklichung des Begriffs festhält, die Sch. entschieden ablehnt; vom jüngeren Fichte, der bereits einen Tatsachen- und Erfahrungsbegriff im Sinne des späteren 19. Jahrhunderts einführt und dem spekulativen Anliegen des Deutschen Idealismus, auch dem Werk seines Vaters, schon sehr fern steht.

Schließlich wird in der vorliegenden Studie die Spätphilosophie Sch.s noch in Beziehung gesetzt zur weiteren Entwicklung der „Philosophie der Subjektivität" und zu zeigen versucht, daß Sch. als der Philosoph der sich vollendenden Subjektivität dieser Entwicklung den geistesgeschichtlichen Boden bereitet hat. Bei ihm „vollzieht sich erstmalig die Bewegung, in der die sich übersteigende Subjektivität in sich selbst zu kreisen beginnt. Diese Bewegung aber wird von nun an das Gesetz der großen philosophischen Systeme" (272). Der Nachweis dieser These soll eingehender in einer gesonderten Studie erbracht werden, wird aber schon hier mit Hinweisen auf Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger vorweggenommen. Immer wieder handelt es sich um eine Vermittlung der Subjektivität: in dialektischem Bezug auf Gott, aus dem sich die Existenz als „gesetztes Selbst" erfährt (Kierkegaard); in der Anerkennung der Widerspruchsstruktur ewiger Wiederkehr, in deren Kreislauf der Mensch hineingenommen und aufgehoben ist (Nietzsche); in der Transzendenz auf das Sein, von dem her sich das endliche und nichtige Dasein versteht (Heidegger). Immer wieder ist es demnach die vermittelnde Doppelbewegung eines Aus-sich-heraus und In-sich-zurück des Subjektes, das durch sein Anderes vermittelt sich selbst verstehen, sich seiner selbst vergewissern will. So hebt sich aber nach Schulz die Philosophie der Subjektivität selbst auf, da das Prinzip der Vermittlung nicht gegenständlich verfügbar gemacht werden kann und jede weitere Entwicklung auf der Ebene solchen Denkens nur mittels eines neuen Prinzips möglich ist. „Das Wesen des Subjektivismus ist der Kampf zwischen Gegenstand und Prinzip einer Philosophie, der mit der Unterjochung des einen Prinzips nur endet, um mit der Erhebung eines anderen zu beginnen, dem schon der eigene Untergang droht" (302).

So endet diese Studie mit einer „dialektischen Selbstüberwindung der Philosophie der Subjektivität" — sie endet enttäuschend. So scharfsinnig und tiefgründig die vorausgehende Interpretation Sch.s war, so sehr versagt der Interpret, wo es darum ginge, die Ergebnisse in metaphysischem Denken aufzunehmen und auszuwerten im Hinblick auf die Problematik der Gegenwart, zu der Schulz ja selbst hinlenkt. Kann denn beim späten Schelling mit Recht von einer „in

sich kreisenden Subjektivität" gesprochen werden? Kann dieses Denken noch in die Linie eines Subjektivismus eingeordnet werden? Denkt Sch. nicht von einem absoluten Prius her, das absoluter Seinsgrund und Denkgrund zugleich ist, insofern also die endliche Subjektivität übersteigt und begründet? Wäre hier nicht vielmehr die Frage am Platz, ob und wieweit der späte Sch. das Fundamentalproblem heutigen Seinsdenkens vorwegnimmt und seiner Lösung eine Richtung zu weisen vermag, so wenig wir auch heute seine Philosophie im ganzen anzunehmen fähig sind? Eine Frage jedoch, die hier nur angedeutet werden kann.

6. In einem Bändchen der Stifterbibliothek entwickelt Walter Heinrich[6] die Eschatologie Sch.s im Zusammenhang einer größeren Studie über „Verklärung und Erlösung im Vedanta, bei Meister Eckhart und bei Schelling". Während jedoch die beiden ersten Teile noch nicht erschienen sind, ist hier der dritte Teil anläßlich des Schellingjahres vorausgenommen. Nach einer knappen Kennzeichnung der philosophischen Grundlagen, wobei Schellings Lehre von der intellektuellen Anschauung in den Vordergrund tritt, wird erst seine Eschatologie, wie sie sich auf dem Boden des Identitätssystems darstellt und vor allem in den Schriften „Philosophie und Religion" und „System der gesamten Philosophie" enthalten ist, aufgezeigt: die Unsterblichkeitslehre vom „Ewigen der Seele", d. h. der ewigen Idee in Gott, und die Erlösungslehre vom Ziel der Vernunftwesen, ewige Identität mit Gott zu erreichen. Während Sch. hier ein Freiwerden des Geistes „vom Leibe und von aller Beziehung auf die Materie" lehrt, dringt er später nicht nur zur individuellen Unsterblichkeit, sondern auch zur Auferstehung des Leibes durch. So bringt Heinrich im folgenden dessen Eschatologie nach der Schrift über die menschliche Freiheit von 1809, wonach Sch. den Tod als Verwesentlichung („Essentifikation") des Menschen faßt, wodurch er erst voll „Er selber" wird, nicht eigentlich durch Trennung des Geistes vom Leib, sondern durch Scheidung des Guten vom Bösen. In den „Stuttgarter Privatvorlesungen" kommt die Lehre vom Jüngsten Gericht hinzu als der endgültigen Vereinigung des Realen mit dem Idealen, der Natur mit dem Geist, so daß — nach einer ἀποκατάστασις πάντων, die bei Sch. wieder auflebt — Gott „alles in allem" ist. Ihre letzte Gestalt erreicht endlich Schellings Eschatologie in der „Philosophie der Mythologie und Offenbarung", wonach durch den Tod das natürliche Leben, somit der jetzige Gegensatz zwischen natürlichem und geistigem Leben aufgehoben, das besondere in einem allgemeinen Leben aufgehoben wird, so aber, daß sich in der endgültigen Verklärung wieder das allgemeine mit dem besonderen, das geistige mit dem natürlichen Leben verbindet und der Mensch als individuelles Wesen wiedersteht — durch die Auferstehung von den Toten.

Wertvoll an dieser kleinen Studie ist, daß sie die wichtigsten Texte der Eschatologie Sch.s in vollem Wortlaut anführt. Interessant sind auch die aufgezeigten Parallelen zur Lehre des Vedanta. Allerdings dürfen sie nicht den Sachverhalt verschleiern, daß die Ursprünge der diesbezüglichen Lehren Sch.s rein im Christlichen liegen, wie sich denn auch gerade hier ein stets wachsender Einfluß des Christlichen auf das Denken Sch.s offenbart.

7. Eine knappe, aber vorzügliche Gesamtdarstellung des Sch.schen Denkens gibt uns Hermann Zeltner[7]. So schwer es schon sonst ist, das Lebenswerk eines Philosophen auf knappen Raum wiederzugeben, so ist es bei Sch. doppelt

[6] Schellings Lehre von den Letzten Dingen (Stifterbibliothek Bd. 78c). Kl.-8° (92 S.). Salzburg 1955, Stifterbibliothek.

[7] Schelling (Frommanns Klassiker der Philosophie Bd. XXXIII). Kl.-8° (335 S.). Stuttgart 1954, Frommann.

schwer wegen der bunten Vielfalt seiner Denkmotive, die von immer neuen Seiten und Blickpunkten her die Wirklichkeit zu erfassen suchen. Doch gelingt es Z. in bewundenswerter Weise. Sein Buch bezeugt tiefe Vertrautheit mit dem Gegenstand, ist aber zugleich sehr klar und faßlich geschrieben und bietet wohl die beste Einführung in Sch.s Gedankenwelt, die wir bisher besitzen. Nach einer Schilderung des Lebenslaufs und der Epochen der Philosophie Sch.s — die der Verf. nur in beschränktem Sinne anerkennt, da sie sich nicht scharf abgrenzen lassen und sich trotz aller Wandlungen Grundanschauungen durchhalten — wird der Inhalt jenes Denkens dargestellt. Der Mannigfalt von Themen und Problemen sucht Z. in der Weise Herr zu werden, daß er nacheinander verschiedene Fragen aufgreift, daran Sch.s Denkentwicklung aufzeigt und so von verschiedenen Seiten her das Ganze sichtbar macht. Man muß anerkennen, daß sich diese Darstellungsweise am Gegenstand glänzend bewährt und wirklich den ganzen Sch. lebendig zu machen versteht. Die einzelnen Themen seien hier kurz genannt: Ich, Geist, Natur, Geschichte, Recht und Staat, Kunst, Gott, Freiheit, Sein. Im ganzen bleibt das Buch im Rahmen einer objektiven Darstellung, ohne selbst Stellung zu nehmen oder kritisch über Sch. hinauszuweisen. Wohl aber ist eine Bewertung spürbar, die sich in dem Urteil ausspricht, daß Sch. „in seiner Spätphilosophie sein ganzes bisheriges System zwar nicht widerruft, aber in eine völlig neue gedankliche Dimension erweitert, um jene Idee der positiven Philosophie, mit der er als einziger unter den großen Denkern des Idealismus den magischen Kreis durchbrochen hat, in dem das idealistische Denken sich selbst gefangen hatte. Schelling hatte damit seine Partner und Gegenspieler nicht nur an Jahren überdauert, sondern diese geschichtliche Situation auch genützt, und er ist in der Auseinandersetzung mit ihnen zu neuen und weiterführenden Konzeptionen gelangt, die unmittelbar heranführen an die philosophische Problematik der Gegenwart" (48).

8. Während es jedoch Zeltner bei einer sachlichen Analyse der Philosophie Sch.s bewenden läßt, ist das Schellingbuch von Karl Jaspers[8] eine einzige Auseinandersetzung, die aus jahrzehntelangem Umgang und Ringen mit Sch. erwachsen ist. J. kann von sich sagen: „Mit Schelling habe ich seit mehr als dreißig Jahren philosophiert... Ich verdanke Schelling viel" (9) — aber auch: „Ich kann nur bekennen, daß meine Liebe zu Schelling nicht größer ist als meine Abneigung. Er gehört nicht zu den Philosophen, mit denen ich innerlich einen Bund schließe, obwohl er oft in meinen Gedanken ist" (273).

Weil nach J. zum Verständnis der Philosophie Sch.s die Kenntnis des Menschen Sch. unerläßlich ist, handelt das 1. Kapitel von „Schellings Persönlichkeit und Werk" (15—63). Nach einer kurzen Biographie wird vor allem Sch.s Verhältnis zu Caroline besprochen und auf seine Bedeutung für Sch. befragt, dessen eigene Persönlichkeit in ihrer seltsamen Zwiespältigkeit charakterisiert und sein philosophisches Lebenswerk im ganzen gekennzeichnet. Wenn die Ablehnung scharf unterscheidbarer Perioden im Denken des Philosophen bereits zum Gemeingut neuerer Sch.forschung geworden ist, so geht J. hier noch weiter und leugnet jeden wesentlichen Wandel der Auffassungen Sch.s — damit wohl zu weit gehend. Obwohl, wie J. mit Recht aufzeigt, Grundmotive der Spätphilosophie schon in den Frühschriften, besonders im ersten Systemprogramm, angelegt sind, so ist doch die für die Spätzeit charakteristische Zweiheit negativer und positiver Philosophie weder dem Wort noch der Sache nach, wenigstens nicht in dieser Gestalt und Bedeutsamkeit vorhanden. Erst recht gilt dies von Sch.s Wende zum Christentum, die vor allem Fuhrmans so eindringlich ans Licht gestellt hat und die nicht mit dem Hinweis darauf, daß Sch. immer schon irgend-

[8] Schelling. Größe und Verhängnis. 8° (346 S.). München 1955, Piper.

wie Christ war und nie eigentlich Christ wurde im Sinne kirchlicher Gläubigkeit, abgeleugnet werden kann, so wenig man auch die Christlichkeit des späten Sch. überschätzen darf.

Seiner Gesamtauffassung vom Werk Sch.s entsprechend behandelt es J. nicht in seiner geschichtlichen Entwicklung, sondern als eine sachliche Einheit, allerdings nicht — was nicht möglich wäre — als Einheit eines geschlossenen Systems, sondern als Einheit einer sich durchhaltenden und nie zur Ruhe kommenden Problematik, die von verschiedenen Seiten her immer neu ansetzt und durchbricht. So stellt sich das 2. Kapitel die Frage, „Was Philosophie für Schelling bedeutet" (64—121). Hier kommt Sch.s Bestimmung des Wesens der Philosophie, seine Methode der intellektuellen Anschauung und die Zweiheit von negativer und positiver Philosophie zur Sprache. Das 3. Kapitel handelt vom „Erdenken des Seins" (122—221). Ausgehend von Sch.s zentraler Frage „Warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts?" wird Sch.s Lehre von den drei Potenzen des Seienden sowie der „Griff über die Potenzen hinaus" auf das Potenzlose diskutiert und das Verhältnis zwischen Gott und Welt, Schöpfung und Abfall der Welt nach Sch.s Lehre, besonders in der Philosophie der Mythologie und Offenbarung, untersucht.

Im folgenden 4. Kapitel stellt J. zusammenfassend „Die Frage nach der Substanz Schellingschen Philosophierens" (222—273). Diese Substanz meint J. in drei Elementen fassen zu können: Reflexivität, Sendungsbewußtsein und Versäumen der Realität. Reflexivität steht im Gegensatz sowohl zur Ursprünglichkeit des Denkens als auch zu echter, nämlich sachbezogener Reflexion: „Schelling durchschaute den Unterschied von Ursprünglichkeit und Reflexivität nicht bei sich selbst" (230). „Die Reflexion ist der Weg, die Reflexivität aber die Verzehrung der Substanz und Weglosigkeit" (231). Weiters gehört nach J. zum Wesen Sch.schen Denkens ein bis ins Maßlose gesteigertes Sendungsbewußtsein, das wirken will, aber nicht zur vollen Wirkung kommt, ferner das Versäumen der Realität, indem Sch. selbst dann, wenn er von Erfahrung spricht und Erfahrung fordert, objektive Erfahrungen von Realitäten durch falsche Objektivationen von Unerfahrbarem ersetzt. So wird Vernunft zur Magie, „Impulse der Vernunft verschwinden im magischen Zauber" (260). „Existenzerhellende Impulse werden zunichte in dem, was als Gnosis sich vollendet" (261) — grundsätzliche Verkehrungen, die in Sch.s Denken begegnen.

Das letzte, 5. Kapitel sieht „Schelling im Raum der Mächte und der Geschichte" (274—344). Hier bespricht J. die geistige Atmosphäre Jenas und des Deutschen Idealismus im ganzen, vor allem aber die persönliche und philosophische Beziehung Sch.s zu Fichte und zu Hegel sowie den Bruch mit Kant, der nicht etwa in einer logisch konsequenten Weiterführung der Kantischen Problematik, sondern in einem grundsätzlichen Wandel der idealistischen Denkungsart gegenüber Kant besteht.

In all das ist, wie wir schon angedeutet haben, eine beständige Auseinandersetzung mit Sch.s Denken eingeflochten, eine Auseinandersetzung, die sehr kritisch, geistvoll und anregend ist, oft Wesentliches trifft, dann aber wieder Sch. allzusehr am Denken von J. selbst mißt. Immer wieder arbeitet dieser in aller Schärfe die Zwiespältigkeiten und Widersprüche im Philosophieren Sch.s heraus, das einerseits von echten Anliegen und Ansätzen her zu tiefen Einsichten kommt — zu noch tieferen als Hegel, wie J. mehrmals hervorhebt (117 u. a.) —, anderseits aber solche Einsichten wieder fallen läßt zugunsten von phantastischen Märchen und Absurditäten (108 u. a.) und Tiefsinniges durch Täuschendes verdeckt (vgl. 173).

Die Auseinandersetzung erreicht ihren Gipfel in jenen Abschnitten (des 2. Kapitels), in denen Sch.s Gottesgedanke (176—191) und — allgemeiner — Sch.s Objektivierungen (192—221) diskutiert und kritisiert werden. Zwar ist

sich Sch. der Ungegenständlichkeit und der Unmöglichkeit einer Vergegenständlichung des Absoluten bewußt, dennoch macht er Aussagen von Gott und „erzählt die Geschichte des Seins", nämlich den Werdeprozeß der Welt von Gott her, vollzieht also in breitem Ausmaß Objektivationen des nicht Objektivierbaren. Hier wird man allerdings mehr, als J. es tut, beachten müssen, daß sich in diesem Punkt ein deutlicher Wandel der Auffassungen Sch.s ausspricht. Während er in der Frühzeit jede Objektivation ablehnt und gegen den Anthropomorphismus im Reden der Theologen von Gott entschieden Stellung nimmt, läßt er später nicht nur begriffliche Objektivationen zu, sondern anerkennt und gebraucht die Möglichkeit, das göttliche Sein analog zu den Erfahrungen des menschlichen Bewußtseins auszulegen.

Dies aber ist nach J. widersinnig und unmöglich. Das Transzendente ist weder in Kategorien einzufangen, noch hilft die Unterscheidung zwischen Kategorien und Transzendentalien (176). Es ist durchaus sinnwidrig, wenn Sch. Gott als „ewige Freiheit" und als „Persönlichkeit" denkt. Denn Freiheit ist uns von der Transzendenz geschenkt und auf die Transzendenz bezogen, so daß sie ihren Sinn verliert, wenn sie von der Transzendenz selbst ausgesagt wird. Dies bedeutet ein „Antasten der Gottheit ..., ein Herabziehen des Unantastbaren in die uns faßlichen menschlichen Wirklichkeiten" (182). „Solche Übertragungen zu vollziehen, hat... etwas Empörendes" (183). Dasselbe gilt von Gott als Persönlichkeit. Denn Persönlichkeit ist für J. „ein Wesen, das nicht für sich allein es selbst sein kann" (ebd.). Gott als Persönlichkeit zu denken, heißt darum von neuem „ihn herabziehen in menschliche Bereiche" (184). Es sind falsche Vergegenständlichungen des Ungegenständlichen.

Allerdings — dies gibt J. zu — sieht Sch. das Problem und ringt von früh an darum, ein an das Objekt gebundenes Denken zu überwinden, also die Subjekt-Objekt-Spaltung zu übersteigen auf eine, sie ermöglichende, ihr vorgängige Einheit hin — das Grundproblem des Idealismus und jeder Metaphysik der Erkenntnis. Wenn Sch. diese Frage zu lösen sucht durch das absolute Subjekt-Objekt, das sich als Subjektivität und Objektivität entfaltet, in zwei Prinzipien, zwischen denen ein dialektischer Prozeß wechselseitiger Subjektivierung und Objektivierung spielt, so wird nach J. dieser Prozeß zwischen Subjekt und Objekt selbst und im ganzen als ein Seinsprozeß vergegenständlicht, ohne daß das Denken aus der Subjekt-Objekt-Spaltung herausträte und sie überstiege. „Schellings Erkennen des Seins als eines zwischen Subjekt und Objekt sich vollziehenden Potenzierungsprozesses ist selbst wieder eine Objektivierung, in der als geschehend gedacht wird, was so nur von einem Subjekt als ein Objekt gedacht werden kann" (206).

J. gibt zu: Es ist ein echtes Problem, das hier zwar angezielt, aber verfehlt wird, wie wir nämlich über die Subjekt-Objekt-Zweiheit hinausgelangen und zum „Umgreifenden", der „undenkbaren Einheit der Transzendenz" (209) vordringen können. Dies ist nur möglich in Objektivierungen, deren bloßen Chiffrencharakter wir jedoch erkennen und nach deren Chiffrenbedeutung wir fragen müssen, was Sch. unterläßt. Er hat es „versäumt, Mythik und Offenbarung als Chiffren zu befragen" (ebd.); er hat es versäumt, im „Lesen der Chiffrenschrift" jene Gehalte existenzerhellend auszuwerten, und „die Existenzerhellung versinkt... in der Gnosis", „das Erwecken der Fragen in den Grenzsituationen, das Spüren des Geheimnisses schlägt stets um in die Entwicklung eines Wissens vom übersinnlichen Prozeß" (211). Sch. „stand gleichsam an der Wegscheide von Existenzerhellung und Gnosis und wählte die Gnosis" (208).

So entwickelt J. in diesem Zusammenhang seine bekannte Lehre vom Chiffrencharakter metaphysischer Erkenntnis. Zu einer Auseinandersetzung mit dieser Lehre ist hier, da es uns um Sch. geht, nicht der Ort. Bezüglich Sch.s aber ist zuzugeben, daß echte Einsichten strengen und selbstkritischen Philoso-

phierens immer wieder, vor allem in den Spätwerken, preisgegeben werden zugunsten eines mythisch-gnostischen Denkens. Eine andere Frage aber ist es, ob jede Aussage vom Absoluten oder von Gott eine unzulässige „Vergegenständlichung des Ungegenständlichen" ist. Die heute vielfach — nicht nur von J. — eingeführte Unterscheidung zwischen Gegenständlichkeit und Ungegenständlichkeit sollte endlich auf ihren genaueren Sinn geprüft werden, weil sich in diesen Worten sehr verschiedene Sachverhalte verbergen. Es müßten verschiedene Weisen der Gegenständlichkeit und der Vergegenständlichung abgehoben werden. Wenn jegliche begriffliche Fassung des Transzendenten schon eine seinem Wesen widerstreitende Vergegenständlichung wäre, könnten wir dann noch irgendwie vom Umgreifenden, vom Transzendenten, vom Absoluten sinnvoll reden? Vollzieht sich dann nicht folgerichtig schon in diesen Begriffen eine Objektivierung des nicht Objektivierbaren? Wenn wir aber solche Begriffe sinnvoll zu denken vermögen, zeigt dies nicht schon, daß nicht jeder Begriff des Transzendenten seinen Inhalt auf unzulässige Weise vergegenständlicht und damit verfälscht? Und zeigt dies nicht weiter, daß die Unterscheidung zwischen Kategorien und Transzendentalien nicht nur möglich und sinnvoll, sondern notwendig erfordert ist, sobald wir nur irgendwie — wenn auch in dem noch so vagen Sinn der J.schen Transzendenz — über die empirisch-dinghafte Gegenständlichkeit ausgreifen wollen? In diesem Problemkreis der hier nur angedeutet sei, kann nur die recht verstandene Analogielehre die vollgültige Antwort geben, ein Prinzip übrigens, das auch der späte Sch. anerkennt und anwendet, wie Zeltner (243) aufweist.

Der Wert des Schellingbuches von J. bleibt indes bestehen. Er liegt gerade darin, daß es die Philosophie Sch.s nicht nur darstellt, erst recht nicht nur bewundert, sondern in tiefer und scharfer Auseinandersetzung dessen Grundprobleme aufgreift und diskutiert, so aber umso besser zum eigentlichen Sch. hinzuführen vermag. Daß diese Auseinandersetzung durchaus vom Standort eines J. geschieht, wird man dabei in Kauf nehmen müssen.

9. Der Hauptinhalt der bisher besprochenen Werke begegnet uns nochmals in knapper und klarer Zusammenfassung, um einige andere Beiträge vermehrt, in den Verhandlungen der Schelling-Tagung[9], die in Bad Ragaz (dem Todesort des Philosophen) vom 22. bis 25. September 1954 abgehalten wurde. Neben den Vorträgen sind auch die Diskussionen in die veröffentlichten Kongreßakten aufgenommen, was dem Buch einen besonderen Wert und Reiz verleiht. Wir können auf die Einzelbeiträge nur kurz hinweisen, vor allem soweit uns ihr Inhalt schon bekannt ist: K. Jaspers, H. Fuhrmans, E. Benz, H. Zeltner, W. Schulz bringen in ihren Vorträgen eine gedrängte Darstellung der wichtigsten Ergebnisse und Auffassungen ihrer größeren, oben genannten Arbeiten über Sch. vor. Wilhelm Szilasi spricht über „Schellings Anfänge und die Andeutung seines Anliegens" (51—67), wobei er — wie uns scheint, durchaus zu Recht — das Grundanliegen des ganzen Sch.schen Philosophierens in einer Weiterführung der transzendentalen Problematik über Kant hinaus sieht, d. h. in der von Kant zwar geforderten, aber nicht vollzogenen Durchführung einer transzendentalphilosophischen Metaphysik. Helmut Plessner behandelt, im wesentlichen nur darstellend, „Das Identitätssystem" (68—84) und Marcel Reymond „L'influence de Schelling en France et en Suisse Romande" (91—111). In einem Vortrag, den Jaspers in der Diskussion trotz mancher Einwände als ein Meisterwerk preist (134) — und wir stimmen ihm zu —, spricht der bekannte Züricher Germanist Emil Staiger von „Schellings Schwermut" (112—133). Er inter-

[9] Verhandlungen der Schelling-Tagung (Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, Bd. XIV). Gr.-8° (278 S.). Basel 1954, Verlag für Recht und Gesellschaft.

pretiert hier Sch. nicht eigentlich philosophisch oder philosophiegeschichtlich, sondern literaturgeschichtlich als „einen der größten Repräsentanten der Goethezeit, der wie kein anderer, auch kein Dichter, es sei denn der einzige Goethe selbst, ihr Schicksal an sich ausgetragen hat" (112). Ein weiterer Beitrag von M. Gueroult, „La philosophie Schellingienne de la Liberté" (146—161), beschränkt sich im wesentlichen auf den früheren Sch., handelt also nicht eigentlich von der Freiheitslehre, die vielfach als eigene Epoche Sch.schen Denkens angesetzt wird und in der Freiheitsschrift von 1809 enthalten ist; nur am Schluß des Vortrages sind zusammenfassende Hinweise darauf gegeben, sofern sich hier Sch.s Auffassung von der Freiheit modifiziert. Manfred Schröter, der bekannte und verdiente Herausgeber der Werke Sch.s, handelt unter dem Titel „Mythopoese" (202—210) von Mythos und Symbol im Denken Sch.s, und Heinrich Barth spricht über „Die negative und die positive Philosophie" (225—238), doch steht im Vordergrund dieses Vortrags nicht sosehr der präzise Sinn dieser für Sch.s Spätwerk kennzeichnenden Unterscheidung, die im folgenden Vortrag Walter Schulz der These seines Buches entsprechend nochmals herausarbeitet (239—255), vielmehr wird von Barth vor allem die Bedeutung von Mythologie und Offenbarung in Sch.s Denken besprochen. Dieser sieht demnach im Mythos „das erwachende Bewußtsein der Menschheit" (229), das durch die Offenbarung noch überboten wird, sofern in ihrem Raum die freie Persönlichkeit ihren Ort hat (233f). Am Ende des Bandes ist noch ein Bericht über das „Archiv für genetische Philosophie" von Walter Robert Corti angefügt (267—271), sowie ein bisher unveröffentlichter Brief des Sohnes Fritz Schelling über die letzten Lebenstage seines Vaters (272—274).

10. Zum Abschluß unseres Berichtes — der übrigens keineswegs vollständig zu sein beansprucht[10] — sei noch hingewiesen auf die mit mustergültiger Genauigkeit gearbeitete Schelling-Bibliographie von Guido Schneeberger[11], in der alle Sch. behandelnden oder nur streifenden Veröffentlichungen bis 1953 angeführt sind. Die hier besprochenen Arbeiten über Sch. sind demnach noch nicht enthalten. Auf einige, wenn auch unbedeutende Lücken der Bibliographie haben H. Fuhrmans[12] und H. Schoeps[13] aufmerksam gemacht.

Einige der wichtigsten Aspekte, die sich aus der angeführten Schellingliteratur des Jubiläumsjahres ergeben, seien noch kurz zusammenfassend herausgehoben. Fürs erste bezüglich Sch.s selbst: Die frühere Auffassung, dieser habe einen beständigen Wandel und Wechsel verschiedener, ja widersprechender Philosophien durchgemacht, muß wohl als endgültig überwunden gelten. Daß vielmehr trotz aller Wandlungen eine sehr deutliche Kontinuität Sch.schen Denkens besteht, ist übereinstimmendes Ergebnis der neueren Forschung, wenn auch das Bleibende und das sich Wandelnde verschieden akzentuiert und die Perioden dieser Entwicklung verschieden abgegrenzt werden. Soviel steht jedoch fest: Den einzigen tiefergreifenden und zugleich relativ scharf datierbaren Einschnitt bildet das Jahr 1806, in dem Sch. nach München kam und unter dem Einfluß von Böhme und Baader die Hinwendung zum Christentum und zur Theosophie vollzog, damit aber seine bisherige Philosophie nicht fallen ließ, sondern um eine neue Dimension erweiterte und vertiefte. In jeder

[10] Vor allem eine Arbeit über Sch. ist dem Rez. leider nicht rechtzeitig zugänglich geworden: Jürgen Habermas, Das Absolute in der Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken (424 S.). Bonn 1954, Bouvier; das Buch ist nach Mitteilung des Verlages schon vergriffen.

[11] Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Eine Bibliographie. Gr.-8° (190 S.). Bern 1954, Francke.

[12] Zeitschr. für phil. Forschung 9 (1955) 145—149.

[13] Zeitschr. für Religions- und Geistesgeschichte 6 (1954) 288.

der beiden großen Epochen, die durch dieses Ereignis geschieden werden, geht eine allerdings nicht mehr scharf abgrenzbare Zeit der Reifung und Vorbereitung der eigentlichen Vollentfaltung voraus. So bilden die Jahre von 1795 bis gegen 1800 die erste Vorbereitungszeit, in der Sch. von Fichte herkommend der Identitätsphilosophie entgegengeht, die anschließend bis 1806 ihre volle Entfaltung erreicht. Nach Sch.s innerem Wandel, der in der Öffentlichkeit erstmals in der Freiheitsschrift von 1809 sichtbar wird, folgt wieder eine Vorbereitungszeit, die bis in die zwanziger Jahre reicht und in welche die Entwürfe der „Weltalter" sowie die „Darstellung des philosophischen Empirismus" fallen; schließlich von etwa 1827 bis zu Sch.s Tod 1854 wird die eigentliche Spätphilosophie der Mythologie und der Offenbarung ausgearbeitet.

Wichtig ist jedoch — gegenüber vielen bisherigen Deutungen — daran festzuhalten, daß sich in all diesen Perioden bis ans Ende die idealistische Grundproblematik im Denken Sch.s durchhält, daß also auch in dem, was der späte Sch. positive Philosophie nennt, nicht etwa von einem neuen, dem Idealismus wesensfremden Ansatz in der Erfahrungswirklichkeit her die idealistische Position überwunden wird; daß vielmehr in Weiterführung des bisherigen, dem ganzen Deutschen Idealismus gemeinsamen Problems der Vermittlung des Geistes der spätere Sch. in neue Dimensionen vorstößt und die negative Philosophie durch die positive ergänzt. Denn er erkennt gegenüber Hegel, daß das Absolute nicht den Ort seiner Selbstvermittlung im endlichen Geiste haben, sich also nicht erst im endlichen Geist als absoluter Geist konstituieren kann, da das Absolute vom endlichen Denken gar nicht erfaßt und begriffen wird, sondern diesem grundsätzlich überlegen bleibt, so daß die endliche Vernunft, um sich selbst zu begreifen, das Absolute als reine Selbstvermittlung voraussetzen muß, durch die es sich weltvorgängig als absoluter Geist konstituiert, d. h. als transzendenter und persönlicher Gott, der in Freiheit die Weltwirklichkeit aus sich entläßt.

Demgegenüber ist es eine untergeordnete Frage, ob — nach Fuhrmans Deutung[14] — in den Jahren nach der Freiheitsschrift, also in der ersten Zeit der Entwicklung auf die Spätphilosophie zu, zunächst eine gegenidealistische Tendenz Sch.s durchdringt, die im „Philosophischen Empirismus" bzw. in den „Weltaltern" ihren Niederschlag findet, aber später überwunden wird, indem Sch. die idealistische Problematik wieder aufnimmt und als negative Philosophie seinem Spätwerk eingliedert; oder ob — nach Schulz (134ff) — Sch.s Entwicklung noch geradliniger ist und auch diese Schriften, besonders der „Philosophische Empirismus", der Fortentfaltung idealistischer Problematik einzuordnen sind. Ohne diese Frage hier entscheiden zu wollen, scheint uns Schulz hier richtiger und tiefer zu sehen.

Wichtiger aber als solche Einzelfragen ist ein anderer Aspekt, der sich aus all dem ergibt und den Deutschen Idealismus im ganzen betrifft. Tatsächlich kam der Idealismus vor allem durch Hegel und nicht durch Sch. zu breiter geistesgeschichtlicher Auswirkung — man denke vor allem an die „Umkehrung" Hegels durch Feuerbach, Marx und Engels und an deren Fortentwicklung im dialektischen Materialismus. Dies hat seinen Grund darin, daß Hegel durch die beharrliche Kraft und Konsequenz der Spekulation zum großen Systematiker des Idealismus wurde: in seiner Philosophie hat der absolute Idealismus als repräsentatives System Gestalt gewonnen. Dies hat zur Folge, daß wir den ganzen Deutschen Idealismus vorwiegend auf Hegel hin zu sehen gewohnt sind im Sinne des Dreischritts Fichte-Schelling-Hegel. Diese Sicht erweist sich aber, tiefer gesehen, als einseitig und unzureichend. Wenn auch Sch. nie zur endgültigen Abrundung seines Systems gekommen ist wie Hegel, wenn er auch in nie zu Ende

[14] Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus, Berlin 1940, 329 u. a.; vgl. W. Schulz a. a. O. 134.

kommender Problematik von immer neuen Ansätzen her durchzudringen sucht und nicht wie Hegel die Kraft zum Ganzen hat, so ist er doch nicht nur derjenige, von dem Hegel herkam und, sosehr er auch meinte, ihn überschritten zu haben, die entscheidend zündenden Gedanken empfangen hatte; er ist auch derjenige, welcher — wie wir heute wissen: im Raum des Idealismus selbst — über Hegel hinauswuchs und, wie Zeltner (48) sagt, „den magischen Kreis durchbrochen hat, in dem das idealistische Denken sich selbst gefangen hatte", oder, wenn wir die Formulierung von Schulz, aber entgegen der Deutung am Ende seines Buches, aufnehmen wollen, die „in sich selbst kreisende Subjektivität" überstieg und zur Transzendenz Gottes als dem absoluten Prius des endlichen Geistes sowie zur Erfahrungswirklichkeit vordrang.

Daraus stellt sich eine Aufgabe, auf die noch hingewiesen sei. Eine ebenso positive wie negative Auseinandersetzung der neuscholastischen Philosophie mit Kant ist in den letzten Jahrzehnten, besonders seit Maréchal, bis zur Gegenwart zu einem relativen Abschluß gekommen und hat ohne Zweifel viel Bereicherung und Vertiefung geboten. Noch lange nicht so weit ist die Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus nach Kant gediehen, der zwar viel schwerer zugänglich ist als Kant selbst, aber an metaphysischer Tiefe und Reichtum Kant um vieles übertrifft. Die Aufgabe, die hier noch bevorsteht, bedeutet jedoch nicht nur ein Gespräch mit Hegel, das zwar schon im Gang, aber noch lange nicht zur entscheidenden Bewältigung gereift ist; sie fordert nicht minder das Gespräch mit Schelling, der teils im Hintergrund Hegels steht und viel zum Verständnis Hegels beitragen kann, teils wieder Hegel übersteigt. Oder noch richtiger und umfassender: Es ist die Aufgabe, die innere Fortentfaltung des erkenntnismetaphysischen Grundproblems, das den ganzen Idealismus trägt und bewegt, in der gesamten Abfolge von Kant über den Fichte der „Wissenschaftslehre" von 1794 und den Schelling des Identitätssystems zu Hegel und weiter zum späten Fichte und zum späten Schelling in einer Zusammenschau der sich darin ergänzenden Aspekte in den Blick zu bekommen und in echter Auseinandersetzung zu bewältigen. Dies wäre nicht nur deshalb wichtig, weil die dort entfaltete Problematik der ganzen nachfolgenden Philosophie bis in die Gegenwart entscheidend zugrundeliegt, sondern auch, weil es hier sachlich um das Grundproblem der Metaphysik, d. h. um die Möglichkeit transzendentaler Selbstbegründung der Metaphysik geht, das Problem, das dem metaphysischen Denken der Gegenwart von neuem eindringlich aufgegeben ist. Forderungen aufzustellen ist leicht, sie zu erfüllen schwer.

REZENSIONEN

Wilhelm Michaelis, Einleitung in das Neue Testament. Entstehung, Sammlung und Überlieferung der Schriften des Neuen Testaments. Zweite, umgearb. Aufl. 8° (XI u. 402 S.). Bern 1954, Haller.

Die Vorzüge, welche in der Besprechung der ersten Auflage dieser Einleitung gerühmt werden durften — vgl. ZkTh 69 (1947) 496 — eignen in erhöhtem Maß dieser Neubearbeitung. Obschon vieles dazugekommen ist, vermochte der Verf. die Seitenzahl durch wohlüberlegte Druckanordnung auf dem gleichen Umfang zu halten wie in der ersten. An größeren Partien sind vor allem zu nennen die Zusätze zu den Quellen des Lk (S. 69—74), zur Verfasserfrage des Jo, den Quellen des Jo und den Beziehungen zwischen Jo und den Qumrantexten (S. 99—101. 113—117. 122f), zum Geschichtswert der Apg (S. 136f. 140f), zum Anlaß und Zweck von Eph (S. 195f), zur Echtheit des Kol und der Past (S. 214f. 250—259), zum Anlaß und Zweck von 2 und 3 Jo (S. 297—301) und zur Eigenart der Apk (S. 307f). Allerorten wurde die Bibliographie stark vermehrt.

Meine Ausstellungen bezüglich der Behandlung des Matthäusevangeliums in der ersten Aufl. bleiben leider auch für diese zweite in Geltung. Ich finde es nicht für richtig, Mt zunächst nach seiner Beziehung zu Mk zu charakterisieren, zumal da der Verf. doch etwas gar zu absolut auf die Zweiquellentheorie baut. Man müßte sich doch auch bei Mt zuerst fragen, welchen Charakter dieses Buch an sich trägt. Dann käme man bei unparteiischer Betrachtung unausweichlich zur Gliederung des Ganzen durch die vom Evangelisten selbst verwendete Schlußformel der fünf Instruktionsreden. Sie auch für Mt 23 zu fordern, bzw. bei dieser Rede zu vermissen, heißt den literarischen Charakter dieser Rede verkennen. In Mt 23 haben wir keine Instruktionsrede vor uns, sondern eine grandiose Invektive, also etwas literarisch gänzlich Verschiedenes, was ohne weiteres erklärt, warum der Evangelist sie nicht durch die Schlußformel den fünf andern Reden an die Seite setzt. Mit einem Anfangs- und Endteil ohne Reden gliedert sich somit Mt in sieben Teile. Damit stimmt all das überein, was M. (S. 36) an künstlicher Zusammenordnung einzelner Teile anführt, besonders nach der Siebenzahl. Es ist lange nicht alles, was sich von dieser Art bei Mt findet, aber zusammen mit der Gesamtanlage reicht es hin, die literarische Höhenlage des Mt zu bestimmen. Es ist schwer glaublich, daß ein Epigone oder Bearbeiter diese Form geschaffen hat; hier spricht ein rabbinisch geschulter Schriftsteller zu uns. Freilich führt diese Erkenntnis dazu, der Nachricht des Johannes-Papias über Mt mehr Wahrheitsgehalt zuzuschreiben, als es M. tut, und ist geeignet, einige Folgerungen aus der Zweiquellentheorie mit Fragezeichen zu versehen. Es ist zu bedauern, daß M. die Arbeiten Hermann Cladders S. J. nicht kennt (Unsere Evangelien, Freiburg 1919, und Als die Zeit erfüllt war, 2.—3. Aufl. bes. von H. Dieckmann S. J., ebd. 1922; dieses letztere Werk ist wohl unter dem Zwang der Notzeit für weitere Kreise verfaßt worden). Ich sehe immer noch keine Möglichkeit, das völlige Schweigen des Mt über die ungefähr mit 48 n. Chr. anhebende Entwicklung der Frage der Stellung der Christen zum Gesetz anders zu deuten, als daß der Verfasser von Mt sie noch nicht kannte und sein Evangelium auf dem Hintergrund des ersten Stadiums schrieb: Heiden werden in die Gemeinde Jesu aufgenommen. Daß die damit gegebene Frühdatierung des Mt der Zweiquellentheorie abträglich ist, liegt auf der Hand, ist aber längst nicht der einzige oder auch nur der hauptsächlichste Grund, diese Theorie abzulehnen.

Nicht einverstanden bin ich mit dem Referat M.s über meine Arbeiten an der strophischen Form in Jo. Selbstverständlich bleibt es dem Verf. anheimgestellt, ob er über eine Arbeit referieren will oder nicht. Aber wenn sein Referat ein

negatives Vorzeichen trägt, dürfte man annehmen, daß er das Problem, wie es vorgelegt wurde, durchgearbeitet hat. Die Frage ist nicht, ob meine vorgelegte Deutung zurecht besteht, sondern ob sich die aufgewiesenen Strophen und Strophenkomplexe wirklich vorfinden. Wenn übrigens ein Gehilfe des Johannes am Werke war, und dies unter irgend einer Anteilnahme des Apostels, ist noch keineswegs gesagt, daß dann überhaupt „keinerlei Unebenheiten" in Jo auftreten dürften (S. 116). Dazu müßte erst feststehen, welchen Anteil Johannes an der Arbeit genommen hat.

Analog verhält es sich mit der Behandlung, welche meine Studien an der Apk bei M. erfahren haben. Nicht das ist die Hauptsache, ob die Unstimmigkeiten in der Apk richtig gedeutet worden sind, sondern ob sie richtig beobachtet wurden; M. mag dann immerhin noch eine von der meinigen abweichende Erklärung vorlegen. Aber wiederum begnügt er sich (in Anlehnung an Wikenhauser) damit, an der Gestalt des Schülers oder Hörers des Sehers, wie ich sie nicht gezeichnet habe, Kritik zu üben, statt der Sache selbst auf den Grund zu gehen. Weder die Strophen in Jo noch die Unstimmigkeiten in der Apk waren nach meinem Geschmack; beides schienen mir Sachverhalte, die ich mich gezwungen sah anzuerkennen, und wie froh wäre ich gewesen, einer sachlichen Kritik dessen zu begegnen, was ich wahrgenommen zu haben glaube.

Diese Ausstellungen sind nicht Darlegungen des gesamten Fragekomplexes, als wäre mit ihnen alles gesagt, sondern wollen beiläufige Bemerkungen sein, solche Punkte betreffend, wo M.s Werk einer Korrektur oder Vertiefung bedarf. Daß es solche in einem so inhaltsreichen Werk gibt, ist nicht verwunderlich. Nebenbei: Mein von M. zitierter Kollege (S. 27. 92. Personenindex) heißt Gutwenger, nicht Gutzwenger und ist vom bekannten Schweizer Schriftsteller Gutzwiller verschieden. Aufs Ganze gesehen ist M.s Einleitung eine sehr erfreuliche Gabe vor allem für solche, welche der oft zügellosen Behandlung der heiligen Bücher durch moderne Autoren skeptisch gegenüber stehen. M.s Einleitung sei allen, die sich mit der Einleitung eingehender befassen, warm empfohlen.

Paul Gaechter S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

Altes Testament

The Holy Bible. Translated from the Original Languages with Critical Use of All the Ancient Sources. By Members of the Catholic Biblical Association of America. Vol. 3: The Sapiential Books. 8° (VIII u. 712 S.). Paterson (New Jersey) (1955), St. Anthony Guild Press. $ 5.—. — Der vorliegende dritte Band, die Weisheitsbücher Job, Psalmen ... Jesus Sirach umfassend, ist Teil der auf vier Bände berechneten Übersetzung des AT nach den Urtexten, herausgegeben von der Catholic Biblical Association of America unter dem Ehrenschutz des bischöflichen Komitees der Confraternity of Christian Doctrine. Diese Übersetzung, angeregt durch das Rundschreiben des gegenwärtigen Hl. Vaters ‚Divino afflante Spiritu', ist als Volksausgabe gedacht und demgemäß bearbeitet: ganz kurze Einleitungen in die einzelnen Bücher, die poetischen Abschnitte werden in Verszeilen geboten, durch Überschriften gegliedert, vor allem in den Psalmen, die Anmerkungen sind auf das mindeste Maß beschränkt, Parallelstellen besonders aus dem NT werden am Rande vermerkt. Die Textänderungen und Verbesserungen sind in einem Anhang kritisch begründet. *J. Hofbauer S. J*

La Sainte Bible. Traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem. 8° (XV u. 1669 S.). Paris 1956, Les Éditions du Cerf. Geb. fFr. 1800.—. — Die „Bible de Jérusalem" erscheint hier in einem, das Alte und Neue Testament umfassenden Bande. Das ist ermöglicht durch dünnes Papier und kleinen, aber doch gut lesbaren Druck. Die Einleitungen der großen Ausgabe sind stark verkürzt, auf das Wesentliche beschränkt und mehrfach zusammengezogen, z. B. in die geschichtlichen Bücher des AT von Jos-Kn, Chr Esdr Neh usw., ähnlich im NT. Die textkritischen Anmerkungen sind weggelassen, die sachlichen auf das Wichtigste beschränkt. So ist es gelungen, in einem handlichen Band die ganze Hl. Schrift unterzubringen. Im Anhang werden in einer Zeittafel die biblischen Ereignisse in die Weltgeschichte eingeordnet und die nötigen Angaben über Zeitrechnung, Kalender, Maße und Gewichte geboten. Ein Sachverzeichnis und mehrere Karten erhöhen den Wert der Ausgabe. Sie wird Leuten, die sich für die Hl. Schrift interessieren, aber sich keine größere Ausgabe beschaffen können oder nicht die Absicht haben, tiefer in die Bibelwissenschaft einzudringen, sicher gute Dienste leisten und ist sehr zu begrüßen. *H.*

Bibellexikon. Hrsg. von Herbert Haag in Verbindung mit A. van den Born und zahlreichen Fachgelehrten. 7. u. 8. Lieferung. 4° (1317—1784). Einsiedeln 1955/56, Benzinger. — Mit diesen zwei Lieferungen ist das Bibellexikon nunmehr abgeschlossen. An längeren Artikeln enthalten diese beiden Lieferungen: Biblische Poesie von dem inzwischen verstorbenen Professor des Institut catholique von Paris André Robert, Prophet, Prophetismus und Reich Gottes aus der Feder van Imschoot's, Rechtfertigung von Grossouw, Taufe, Totes Meer (hier behandelt van der Ploeg eingehend die neu aufgefundenen Hss), Zeitrechnung. In einem Nachtrag werden die „Ausgrabungen in Palästina" übersichtlich zusammengestellt. Einige kleine Bemerkungen: Unter Protoevangelium wird nicht erklärt, wie der kollektiv zu verstehende Same des Weibes, die ganze Menschheit, der Schlange den Kopf zertritt, insbesondere da ja darauf hingewiesen wird, daß nach dem NT Christus allein Sieger über die Schlange ist. Er ist es als Stellvertreter der Menschheit. — Zu *Reb-Mag* sei auf die von Zorell im Lexicon Hebraicum erwähnte zweisprachige Inschrift aus Kappadozien verwiesen, in der das entsprechende aramäische Wort mit *στρατηγός* wiedergegeben wird. *H.*

Karl Friedrich Krämer, Numeri und Deuteronomium übersetzt und erklärt (Herders Bibelkommentar: Die Hl. Schrift für das Leben erklärt, II/1). Gr.-8° (XVI u. 610 S.). Freiburg 1955, Herder. DM 26.—, geb. DM 30.—, Hldr. DM 38.—. — Ganz auf der Linie des Gesamtwerkes trachtet der Verf., die beiden Bücher für das Leben zu erklären und ihre ewig gültigen Lebenswerte herauszustellen ohne billige Anwendungen, die mehr oder weniger lose dem Text angehängt werden. Dabei fußt die Erklärung auf gediegener Sachkenntnis, wie z. B. der Abschnitt über die Geschichte des Kultes in Israel im Anschluß an das Gesetz von der Einheit der Kultstätte Dt 12 zeigt. Mit solchen Ausführungen wird jedenfalls der Priester, der seine Einleitung ins AT studiert hat, etwas anzufangen wissen, weniger vielleicht der Laie. Im allgemeinen vertritt der Verf., was die Herkunft der beiden Bücher von Moses betrifft, einen konservativen Standpunkt. Der Kommentar kann bestens empfohlen werden. *H.*

Wilhelm Rudolph, Chronikbücher (Handbuch zum AT, hrsg. v. Otto Eissfeldt. Erste Reihe 21). 8° (XXVI u. 338 S.). Tübingen 1955, Mohr. — R. ist uns als selbständiger Forscher bekannt. Das beweist u. a. seine in der ZkTh 65 (1941) 222—227 ausführlich besprochene Arbeit „Der Elohist von Exodus bis Josua". Daher darf man sich von seiner Bearbeitung der Chronik etwas Gediegenes erwarten. Diese Erwartung wird nicht enttäuscht. Die Chr., seit Wellhausen als wertlos beiseite geschoben, gewinnt bei den Erklärern des AT immer mehr an Achtung. R. trägt das Seinige dazu bei. Die Chr. bildet nach seinem Urteil mit Esdr/Neh ein einheitliches Werk. Auf Grund der Übereinstimmung in Sprachgebrauch und Stil und der in diesen Büchern herrschenden Auffassungen werde das heute allgemein anerkannt. Esdr/Neh berichten von der Wiedergewinnung dessen, was in der Chr. als Ideal dargelegt wurde, aber am Ende der Chr. als verloren geschildert wurde: die Theokratie und ihre Verwirklichung in Juda und Jerusalem. Das ist nach R. auch der Leitgedanke der Chr.: das wahre Israel findet sich nur hier, nachdem die Nordstämme freventlich von Jahwe und vom Hause Davids abgefallen sind. Darin sei auch eine Spitze gegen die in der Entstehungszeit der Chr. (bald nach 400) den Juden feindlich gesinnten Samariter zu sehen. Was die früher so arg angefeindete Glaubwürdigkeit des Chronisten betrifft, hält R. eine mittlere Linie ein: er sei kein Geschichtsschreiber im modernen Sinn, der möglichst genau darstellen wolle, „wie es gewesen ist", sondern er wolle den Menschen ein besseres und tieferes Verständnis für das Walten Gottes vermitteln. Bei diesem Streben habe er nicht selten schematisiert und damit ohne böse Absicht den geschichtlichen Tatbestand verzeichnet. Doch verdiene er volles Zutrauen bei Nachrichten, bei welchen keine Einwirkung der chronistischen Leitgedanken zu erkennen sei, aber auch in den gegenteiligen Fällen seien wir nicht der Prüfung überhoben, ob der Chronist nicht echte Ereignisse zu Trägern seiner theologischen Anschauungen mache. Von der Theologie, der „Verkündigung" der Chr. entwirft R. in einem längeren Kapitel ein sehr ansprechendes Bild. Freilich scheidet er zahlreiche größere und kleinere Stücke als spätere Zutaten aus, um dadurch den Chronisten von Unbegreiflichkeiten und Widersprüchen zu entlasten. Ob immer mit Recht? Auf einen Punkt sei hier näher eingegangen, auf die vom Chronisten öfter zitierten Quellen: Mit den I. 29, 29 und II. 9, 29 erwähnten „Worten Samuels, Natans, Gads und Ahias" ... „kann er nur die kanonischen Sm- und Kn-Bücher gemeint haben", weil II. 20, 34 32, 32 und 33, 18f mehrere solche Prophetenschriften als Teil des häufig zitierten „Buches der Könige Israels (und Judas)" bezeichnet werden. Das gilt zunächst nur für die an diesen Stellen erwähnten Schriften. Im Buch der „Könige Israels", das besonders in 2 Chr häufig angeführt wird, sind nach R. die Schriften der erwähnten Propheten enthalten gewesen. Bei Natan, Gad usw. erhebt sich die Frage, woher

der Chronist wußte, daß die Berichte über David und Salomo auf diese Propheten zurückgehen. In Sm und Kn werden sie nicht als Gewährsmänner genannt. Mündliche Überlieferung dürfte kaum in Frage kommen. Mit den „Worten des Sehers Samuel" mag immerhin das kanonische Samuelbuch gemeint sein; was Natan, Gad und Ahias angeht, so sind ihre Werke entweder dem Chronisten noch getrennt vorgelegen, er ist aber über das nicht hinausgegangen, was er in Sm und Kn aus ihren Werken vorgefunden hat und hat eben nur die Quellen dafür angegeben, oder sie waren auch Teil des „Buches der Könige Israels", das wir uns dann als eine Sammlung von Berichten über die Königsgeschichte und von Prophetenschriften zu denken haben, etwa in der Art des Zwölfprophetenbuches mit *incipit* und *explicit* bei den einzelnen Teilen. *H.*

Tommaso Piatti, Il libro dei salmi. Versione omofona dall'originale ebraico criticamente e metricamente ricostruito con introduzione critica su la poesia e la metrica ebraica. 8° (477 S.) Roma 1954, Edizioni Paoline. — Diese Übersetzung der Psalmen widmet der Verf. seinen ehemaligen Lehrern am päpstlichen Bibelinstitut in Rom, unter denen er auch P. Leopold Fonck nennt, ehemals Professor an der Theologischen Fakultät von Innsbruck und Mitarbeiter dieser Zeitschrift. In der Einleitung legt P. seine Ansichten über die hebräische Dichtkunst dar, die er schon früher in einer Arbeit in der Biblica 31 (1950) entwickelt hat. Im Gegensatz zu Josephus Flavius, der den Vers als die unterste Einheit betrachtet und darin viele Nachfolger in alter wie in neuer Zeit gefunden hat, betrachtet P. als letzte Einheit den Stichus, die Zeile, deren mehrere, gewöhnlich zwei, den hebräischen Vers bilden. Dafür beruft er sich auf alphabetische Psalmen wie 110/111, 111/112, in denen jede Zeile, jeder Stichus einen geschlossenen Gedanken enthalte und dementsprechend mit einem Buchstaben des Alphabetes bezeichnet werde. Nach dem Gesetz des Parallelismus der Redeglieder werden die Stichen zu Versen, der untersten Form der Strophe zusammengefaßt. Mit diesem Grundsatz kann man einverstanden sein, doch ist die Beweisführung manchmal zu aprioristisch. In der Übersetzung will sich der Verf. nach Möglichkeit an den hebräischen Rhythmus halten. Ob die Übertragung gelungen ist, müßte ein gewiegter Kenner des Italienischen beurteilen. In den kurzen Einleitungen und Anmerkungen ließe sich allerdings Tieferes sagen zum Inhalt der einzelnen Psalmen. Die Titel der ziemlich ausführlich herangezogenen fremdsprachigen Literatur wimmeln geradezu von Druckfehlern, insbesondere scheint es dem Verf das Wort „Rhythmus" angetan zu haben. *H.*

Raymond Edward Brown, The Sensus Plenior of the Sacred Scripture. A Dissertation. 8° (XIV u. 161 S.). Baltimore 1955, St. Mary's University, $ 2.—. — Die Frage nach dem *sensus plenior* wird heute viel erörtert. Der Verf. will die Frage nach ihrem ganzen Umfang behandeln. Daher gibt er zuerst einen kurzen Überblick über die verschiedenen Schriftsinne, den wörtlichen, den vorbildlichen oder typischen, den *sensus consequens* und die bloße Anwendung. Dann folgt ein kurzer, aber gehaltvoller Überblick über die Geschichte der Exegese, angefangen von der Auslegung der Juden bis auf unsere Tage. Aus der Art und Weise, wie die Beziehung des Alten zum Neuen Testament im Lauf der Geschichte behandelt wird, ergibt sich die Feststellung, daß die bisher gebräuchliche Einteilung des Schriftsinnes nicht für alle Fälle ausreicht (78). Nach Ablehnung verschiedener Versuche, die Schwierigkeit zu beheben, besonders der Ansicht Daniélous, der das AT in viel ausgedehnterem Maße als vorbildlich betrachtet sehen möchte, und des heute wieder viel berufenen „geistigen Sinnes", der in einer verwirrenden Menge von Bedeutungen gebraucht wird (confusing use) und unvermeidlich ein gewisses Gefühl von Unbestimmtheit und das Verlangen nach bestimmterer Fassung (a certain feeling of vagueness and a desire of a little more precision) hinterläßt, findet B. die Lösung im *sensus*

plenus — hier entscheidet er sich für die Bezeichnung *plenior* (89). Der Sache nach schon im christlichen Altertum zu finden, wird der *s. pl.* auch von den katholischen Exegeten der vergangenen Jahrzehnte, wenn auch unter anderem Namen, erwähnt und sein Begriff vorläufig bestimmt als „der zusätzliche tiefere Sinn, der von Gott beabsichtigt ist, aber vom menschlichen Verfasser nicht klar verstanden wird und sich in den Worten eines Textes oder einer Gruppe von Texten oder in einem ganzen Buche findet, wenn sie im Lichte der weiteren Offenbarung oder der Entwicklung des Verständnisses der Offenbarung studiert werden". Die Beweise dafür sind, wie B. (95) selber zugibt, hauptsächlich *a posteriori* und nicht apodiktisch: der *s. pl.* wurde und wird in der kirchlichen Auslegung immer angewendet, also muß es ihn geben. Dazu bemerkt B., daß die Beweise der Gegner des *s. pl.* vorwiegend *a priori* seien und kaum versucht werde, die Beweise für den *s. pl.* zu widerlegen. Das ist methodisch eigentlich richtig. Denn wenn der *s. pl. a priori* als unmöglich erwiesen ist, muß eben versucht werden, die Tatsachen, aus denen man ihn glaubt *a posteriori* ableiten zu können, anders zu erklären. Nach der Einteilung des *s. pl.* folgt die Bestimmung seines Verhältnisses zu den übrigen Schriftsinnen. B. rechnet den *s. pl.* nicht zum Wortsinn, aber die Grenzen seien fließend (105). Hier taucht die schwierige Frage auf, wieweit sich der menschliche Verfasser des *s. pl.* wenigstens dunkel bewußt sein müsse; es gebe Beispiele, in denen er keine Kenntnis davon habe. Dagegen besteht jedoch die Schwierigkeit, wie etwas Schriftsinn sein kann, wenn es vom menschlichen Verfasser gar nicht erkannt und gewollt ist. Die Lösung dieser Schwierigkeit (132f) scheint nicht zu befriedigen. Hier wird man wohl am besten die Unterscheidung anwenden, wie sie B. (121) für den *s. consequens* bringt: explikativ und illativ. Ein treffendes Beispiel dafür ist Ps 8, den B. (128) allerdings nicht als Beispiel für den *s. pl.* gelten läßt. In dem Begriff des Menschen, dem Gott die Herrschaft über die Welt übergibt, sind einfachhin alle Menschen, auch der Gottmensch enthalten, auch wenn der menschliche Verfasser nicht daran denkt; denn bei einem allgemeinen Begriff kann man sagen, daß nach der Absicht des Schreibers alle Einzelwesen miteingeschlossen sind, auch die besonderer Art wie der Gottmensch; also bloße Entfaltung (*explicatio*) des Begriffes ohne Mittelbegriff. In der Auseinandersetzung mit den Einwürfen gegen den *s. pl.* bemerkt B. (128), daß sich übernatürliche Wahrheiten wie z. B. die Inspiration nicht immer glatt in die logischen Kategorien einfügten und daß er sich mit der Behauptung, der *s. pl.* sei eine Entfaltung (development) des wörtlichen Sinnes, nicht an die Terminologie der aristotelischen Logik halte. Es wäre aber zu zeigen, daß der *s. pl.* die hier in Frage kommenden übernatürlichen Wahrheiten und Tatsachen nach den Gesetzen der Logik am besten oder wenigstens befriedigend verständlich macht. Das ist doch eine der Aufgaben der spekulativen Theologie. Trotz einiger solcher Schwächen hat uns B. ein treffliches Buch geschenkt, das genaues Studium verdient. Er hat eine umfangreiche Literatur verarbeitet, das Verzeichnis davon umfaßt acht Seiten. Zu wünschen wäre noch gewesen, daß die Darlegungen durch mehr Beispiele erläutert worden wären, das Verständnis hätte dadurch gewonnen. Übrigens sollte in einem Fachbuch zum AT nicht beständig jüdisch und israelitisch verwechselt werden. *H.*

R. Criado, El valor hipostatico del nombre divino en el Antiguo Testamento. Sonderabdr. aus „Estudios Biblicos" 12 (1953) 273—316. 345—376. Madrid, Bermejo. — Seit Giesebrecht (1901) gilt es in der kritischen Schule, wenn auch nicht ohne Widerspruch, als ausgemachte Sache, daß in der deuteronomistischen Schicht der Name Jahwes die Züge einer Hypostase trage, gewissermaßen als sein Doppelgänger, in enger Beziehung zu Gott, aber doch von Gott verschieden, um damit einen Ausgleich zu schaffen zwischen der Volksreligion, die sich Gott im Tempel wohnend vorstellte, und der Prophetenreligion, die

sich Gott ganz transzendent im Himmel wohnend dachte. Als Beweis wurde angeführt, daß der Name Jahwes selbständig handle, daß sich der Gläubige an den Namen Jahwes wende, um Gnaden zu erlangen und der Name Jahwes auf solche Weise Gegenstand des Kultes, der Liebe, aber auch der Schmähung werde, daß dem Namen Jahwes persönliche Eigenschaften zugeschrieben würden, daß nach gewissen deuteronomistischen, weit verbreiteten Formeln der Name Jahwes irgendwohin, in ein Heiligtum „gelegt werde", dort „wohnen gelassen werde", dort „wohne" im Gegensatz zu Jahwe selbst, der im Himmel wohne. Cr. hat in seiner Arbeit diese Auffassung näher beleuchtet und kommt zu einem durchaus gegenteiligen Ergebnis. Die erwähnte Verselbständigung des Namens Jahwes erscheint ihm als ein „castillo fantástico", ein Luftschloß. Nach sorgfältiger Untersuchung der wesentlichen Texte und unter Hinweis auf zahlreiche verwandte Texte stellt er in ausführlicher Darlegung fest, daß „den Namen auf etwas legen" in der plastischen, anschaulichen Redeweise des Morgenlandes nichts anderes bedeute als „von einer Sache Besitz ergreifen". Dazu verweist er auf das ähnliche alttestamentliche „den Namen jemandes über etwas ausrufen", das eine ähnliche Bedeutung habe. Außerdem werde „Name" im AT und im alten Morgenlande überhaupt für gleichbedeutend mit dem Träger des Namens gebraucht; er sei vielfach — jedoch nur in der Ausdrucksweise — Stellvertreter der Person, ohne daß damit der Name nur im geringsten verselbständigt werde. Wenn daher der Name Jahwes „im Tempel oder in Jerusalem wohnt", so heiße das nur, Jahwe habe von Jerusalem, vom Tempel dauernd Besitz ergriffen, nehme dort den Kult entgegen, spende dort seine Wohltaten. Diese Auffassung belegt Cr. auch aus dem Schrifttum anderer Völker des alten Morgenlandes, aus den Amarnabriefen, aus der Hammurabizeit, aus Ugarit und aus den jüngst in Karatepe aufgefundenen phönikischen Inschriften. Die „deuteronomistische" Literatur Israels verhalte sich auch gar nicht so, wie sie sich verhalten müßte, wenn die Ansicht Giesebrechts und seiner Nachfolger richtig wäre, d. h. sie gebraucht die deuteronomistischen Formeln durchaus nicht in dem Ausmaße, das man sich erwarten müßte. An persönlichen Eigenschaften würden dem Namen Jahwes nur „statische" zugeschrieben, der Name Jahwes sei herrlich, mächtig, süß u. ä., aber keine oder nur höchst selten „dynamische", daß der Name Jahwes handle. Scheinbar entgegengesetzte Texte werden befriedigend erklärt. Cr. hat sich durch seine treffliche Arbeit das Verdienst erworben, einer unhaltbaren Ansicht den Boden entzogen zu haben. Die Arbeit ist sorgfältig gedruckt und auch die in südlichen Ländern so beliebten Druckfehler vor allem in den Titeln deutscher und englischer Werke beschränken sich auf ein erträgliches Maß, nur mit den griechischen Akzenten scheint der Verf. auf Kriegsfuß zu stehen (291 u. ö.). *H.*

H. Cazelles, A. Gelin u. a., Moïse, l'homme de l'alliance (Cahiers Sioniens 2—4). 8° (405 S.). Paris-Tournai (1955), Desclée. — Ähnlich wie „Abraham, père des croyants" geben die Cahiers Sioniens nun eine innerlich zusammenhängende Sammlung von Aufsätzen über Moses, „den Mann des Bundes" heraus. Sie umfaßt Abschnitte über Moses im AT, im Judentum, im NT, in der christlichen Überlieferung bei den Syrern, Griechen und Lateinern, in der Liturgie der Synagoge und der Byzantiner (von anderen Liturgien, besonders von der lateinischen, ist nicht die Rede), ferner die bildliche Darstellung Moses' bei Juden und Christen, endlich Moses im Islam. Das Werk ist eine Gemeinschaftsarbeit und unter den Verfassern befinden sich Namen von Klang: z. B. Cazelles und Gelin für das AT, Vermès, der Verfasser eines geschätzten Buches über die Handschriften vom Toten Meer, für Moses im Judentum an der Grenze der beiden Testamente, Daniélou für Moses bei Gregor von Nyssa usw. Vor allem sei hier hingewiesen auf die Arbeiten Cazelles': Moses vor der Geschichte und Gelins: Moses im AT. C. versucht das Lebensbild Moses' zu zeichnen auf

dem Hintergrund der biblischen und der außerbiblischen, vor allem der ägyptischen Quellen und bietet in kurzen Strichen ein lebendiges Bild des großen Gesetzgebers. Manche seiner kritischen Auffassungen wird man allerdings anzweifeln können. Das Gleiche gilt in noch höherem Maße von G., der ganz auf dem Boden der vier Quellen stehend, herauszustellen versucht, wie man Moses im Pentateuch und in der späteren Literatur des AT aufgefaßt hat. Dabei fällt auf, daß bei den Propheten zwar oft von Moses' Werk, von der Befreiung Israels aus Ägypten, aber nur selten von seiner Person gesprochen wird, eine Frage, die G. offen läßt. Jedenfalls ist das Werk eine reiche Fundgrube in vieler Beziehung. *H.*

Élie le prophète I. Selon les Écritures et les Traditions chrétiennes. 8° (269 S.). Brügge 1956, Desclée de Brouwer. bFr. 200.—. — Die Études Carmélitaines geben zu ihrem 30jährigen Bestand eine Art Festschrift heraus, die dem Propheten Elias gewidmet ist, den der Karmeliterorden gewissermaßen als seinen geistigen und geistlichen Vater verehrt. Der erste Band behandelt die Stellung Elias' in der Schrift des Alten und Neuen Testamentes und in der christlichen Überlieferung bei den griechischen, syrischen und lateinischen Vätern, seine Bedeutung und seine Verehrung in der Kirche des Westens und des Ostens und endlich die bildliche Darstellung des Propheten. Ein zweiter Band soll über Elias im Judentum und im Islam handeln. Das Buch ist eine Gemeinschaftsarbeit und wird eröffnet durch das Kapitel über die Hautes lieux élianiques vom Karmeliterpater Paul-Marie de l'Incarnation, der uns als Verfasser des schönen Buches L'Ancien Testament source de la vie chrétienne bekannt ist; s. diese Zeitschr. 75 (1953) 359. Hier schildert P. P.-M. die Stätten, an denen sich das Leben des Propheten abgespielt hat, angefangen von seinem Geburtsort Tisbe bis zum Jordan und der Stätte, von wo er entrückt wurde. Die Orte werden in poetischer, schwungvoller und begeisterter Sprache, und zugleich anschaulich und lebendig beschrieben, offenbar nach eigenem Augenschein. Kartenskizzen und farbige Aufnahmen, hauptsächlich aus dem Sinaigebiete veranschaulichen die Beschreibung. Doch ist der Farbdruck der Bilder nicht immer gut gelungen; bei manchen schlägt das Rot zu sehr durch. Es folgt die Eliasgeschichte nach dem Text der Bible de Jérusalem von de Vaux O. P., aber mit viel ausführlicherem Kommentar des Genannten, und die übrigen Texte des Alten und Neuen Testamentes, die sich mit Elias befassen (Ekkli, 1 Makk, Mal usw.), sowie Le geste d'Élie dans l'AT von Jean Steinmann. Neben allerlei Interessantem, das man hier erfährt, scheint die Auffassung in mancher Beziehung allzu kritisch zu sein, z. B. daß die Religion Israels im Gegensatz zur kanaanäischen immer als die ernste, strenge Nomadenreligion der Wüste bezeichnet wird, die auch des Elias Ideal gewesen sei, um derentwillen er die Wallfahrt zum Horeb unternommen habe, um sich dort in diesem Geiste zu erneuern, oder daß Elias vor dem Marsch vom Karmel nach Jezreel seine Lenden gegürtet hätte (3 Kn 18, 46), weil er während seines exstatischen Gebetes nackt gewesen sei (S. 106), u. a. m. Im übrigen aber jedenfalls ein interessantes, originelles Buch. — Soeben erscheint auch der 2. Band (317 S., 10 Bildtaf.; bFr. 200.—); er behandelt die Beziehungen zum Karmel, zum Judentum und zum Islam. *H.*

Gustav E. Closen S. J., Wege in die Hl. Schrift. Theologische Betrachtungen über religiöse Grundideen des Alten Bundes. 2. erweiterte Auflage. 8° (344 S.). Regensburg 1955, Pustet. Geb. DM 12.—. — Daß dieses schöne Buch in zweiter Auflage erscheinen konnte, spricht für seine Vorzüge. Zu dem in dieser Zeitschr. 65 (1941) 44 zu seinem Lobe Gesagten bleibt nichts hinzuzufügen, das Werk kann auch in der neuen Auflage wärmstens empfohlen werden. *H.*

Johannes Wiesheu, Persönlichkeiten der Bibel. Mit 32 Abbildungen nach Zeichnungen von Gustav Doré. 8° (XII u. 480 S.). München 1955, Max Hueber. Geb. DM 16.80.—. — Der Verf. will, wie er in der Vorrede sagt, vor allem die

Charaktere der behandelten Gestalten darstellen, nicht nur vorbildlicher Männer und Frauen, sondern auch solcher, deren Handel und Wandel weniger vorbildlich ist. Das Buch wird sich als Hilfsbuch für Katecheten und Religionslehrer ganz brauchbar erweisen und mag auch in besinnlicher Lesung manche erbauliche Stunde bereiten, wozu die Bilder Dorés das Ihre beitragen können. Wissenschaftliche Darstellung will es offenbar keine sein, es stellt auch keine höheren Anforderungen, doch hätte in dieser Beziehung vielleicht etwas mehr getan werden können. Gelegentlich läßt der Verf. seiner Phantasie die Zügel allzusehr schießen; so wenn z. B. Mirjam ihrem Bruder Moses durch alle Jahre „wie seine Mutter war", und kurz zuvor hat er von ihrer Auflehnung gegen Moses berichtet; oder wenn aus den „schönen Augen Davids" (1 Sm 16, 12) dunkelblaue Augen werden u. dgl. *H.*

Edmund F. Suttcliffe S. J., Providence and Suffering in the Old and New Testaments. 8° (VIII u. 175 S.). London 1955, Thomas Nelson. £ 15.—. — Das vorliegende Werk behandelt eine brennende Menschheitsfrage, die Frage nach Sinn und Zweck des Leidens. Zuerst wird ein kurzer Überblick über die Stellung zur Leidensfrage in der Umwelt des Alten Testamentes geboten. Hier hätte der Abschnitt über Indien, das zum AT keine direkten Beziehungen hatte, und über die Kabbala, die aus der nachchristlichen Zeit stammt, wegbleiben können. Dafür wären die Sumerer, die immerhin auch zur Umwelt des AT gehören, zu behandeln gewesen. Das Leiden hat seinen Ursprung in der Paradiessünde. Die enge Verbindung der Menschheit mit ihrem sündigen Stammvater führt dazu, daß alle seine Nachkommen das Los des Leidens auf sich nehmen müssen. Der enge Zusammenhang der menschlichen Gemeinschaften führt zu gemeinschaftlicher Verantwortung und zu gemeinsamer Haftung, ein Gedanke, der auch um und in Israel herrschend war und mit sich brachte, daß Unschuldige mit den Schuldigen die Folgen von Verfehlungen tragen mußten. Daher die aufwühlende Frage für den Israeliten: wie ist das mit der Gerechtigkeit Gottes vereinbar? Das zeigt S. an verschiedenen Beispielen, besonders aus den Psalmen. Neben der gemeinschaftlichen Verantwortung kannten die Israeliten von allem Anfang auch die persönliche Verantwortung, wenn sie auch in der älteren Zeit mehr zurücktrat. In der Zeit des drohenden Unterganges von Juda betonten Ezechiel und Jeremias an den bekannten Stellen besonders die persönliche Verantwortung nicht als etwas völlig Neues, sondern sie begründeten sie theoretisch, um der falschen Auffassung entgegenzutreten: „Unsere Väter haben gesündigt und wir unschuldigen Nachkommen müssen die Folgen tragen." Die ursprüngliche Auffassung der Israeliten war, daß Leiden immer Strafe für Sünden sein müsse; daher: warum müssen dann auch die Gerechten leiden? Hier zeigt die Gestalt des Knechtes Jahwes, daß das Leiden auch stellvertretendes Sühneleiden sein kann. An Job legt S. dann die weitere Entwicklung der Frage dar: das Leiden ist nicht immer Strafe für persönliche Sünden, es dient auch der Bewährung des Gerechten, aber zu einer endgültigen Lösung kommt auch das Buch Job nicht: die Menschen verstehen das Walten der göttlichen Vorsehung nicht. Die Schwierigkeit, den Sinn des Leidens zu deuten, lag für die Israeliten darin, daß sie vom Fortleben nach dem Tode keine rechte Vorstellung hatten und sich daher auch keine gerechte Vergeltung von Gut und Bös im Jenseits erwarten konnten. Diese Offenbarung kam den Juden erst in der letzten Zeit des AT, im Buch der Weisheit, und wird durch die Makkabäerbücher bestätigt. Hier vermißt man die Behandlung der Stelle Dn 12, 2f. Im letzten Kapitel endlich wird die Lösung der Frage dargelegt, wie sie uns die Offenbarung des NT gebracht hat. Diese Entwicklung zeigt S. beständig an Hand der Texte, von denen manche, wo es nötig erscheint, eingehender untersucht werden. Der Verf. hat sich unser aller Dank verdient, daß er in gedrängter Kürze, aber klar und leicht verständlich dargelegt hat, wie unsere Frage durch

die göttliche Offenbarung allmählich ihrer endgültigen und befriedigenden Lösung zugeführt wurde. *H.*

Kurt Schubert, Die Religion des nachbiblischen Judentums. 8° (VIII u. 244 S.). Wien-Freiburg 1955, Herder. S 78.—, DM/sFr. 14.80. — Hier behandelt ein Fachmann, der sich durch seine Arbeiten über die am Toten Meer aufgefundenen Hss und ihren Lehrgehalt in die wissenschaftliche Welt eingeführt hat (s. auch diese Zeitschr. 74 [1952] 1—62), in gedrängter Kürze, aber klar und übersichtlich die Religion des Judentums im Altertum, Mittelalter und in der Neuzeit bis auf unsere Tage. Dabei beschränkt er sich ausdrücklich auf die Lehren und läßt die Äußerungen der Religion in Gottesdienst und Leben bewußt beiseite. Der Rahmen des „nachbiblischen Judentums" wird gesprengt, da es der Verf. von seinen Wurzeln, von Esdras und den Schriftgelehrten nach der babylonischen Gefangenschaft abzuleiten versucht, seitdem das Prophetentum aufgehört hatte und an seine Stelle als geistige Macht bei den Juden die Schriftgelehrsamkeit getreten war. Das Altertum, in welchem das Judentum „seine äußere Form erhielt", wird am eingehendsten behandelt und interessiert auch den Bibliker am meisten. Hier legt Sch. an Hand der Quellen, des rabbinischen Schrifttums und der alttestamentlichen Apokryphen mit Hilfe der ausgiebig herangezogenen Literatur den Ursprung und die Entwicklung der jüdischen Theologie in ihren verschiedenen Verästelungen dar. Dazu tragen die neu aufgefundenen Schriften der „Essener" vom Toten Meere Wesentliches bei. Ein eigenes Kapitel behandelt die religiösen Strömungen des Judentums im Zeitalter Christi. Das Mittelalter, das durch die innere philosophische Begründung der jüdischen Religion, durch die jüdische Religionsphilosophie charakterisiert ist, wird kürzer abgetan, aber doch so, daß man eine gute Übersicht gewinnt, ebenso die Neuzeit, die durch das einschneidende Ereignis des Jahres 1492, die Austreibung der Juden aus Spanien, zu einer gewissen Auflösung des Judentums und zu verschiedenen Reaktionen dagegen geführt hat. Trotz seiner Kürze ist das Buch eine gute Einführung in den Gegenstand. Doch kann einiges nicht unwidersprochen bleiben, z. B. „der Einfluß des Essenismus (so wie er sich in den Hss vom Toten Meere darstellt; d. Rez.) auf das frühe Christentum kann nicht hoch genug angeschlagen werden" (80). Den Beweis bleibt uns Sch. aber schuldig. Was er beibringt, zeigt nur, daß die vom Christentum abgespaltenen ketzerischen Ebjoniten unter dem Einfluß essenischer Gedankengänge gestanden sein dürften. Zur Frage wäre zu vergleichen: Graystone, The Dead Sea Scrolls and the New Testament: The Irish Theological Quarterly 23 (1956) 25—48. — S. 84: „Für das AT ist charakteristisch ... die Aufgabe des Menschen ... sich gleichsam selbst zu erlösen." — S. 87: „Der Übergang der Bedeutung (von *elohim*) Götter zu Engel liegt schon im AT vor, das alte heidnische Motive unterdrückte." Doch ist der Eingottglaube, der Monotheismus im AT und in Israel schon von allem Anfang an da und nicht erst durch die Erniedrigung heidnischer Götter zu Engeln entstanden. *H.*

Kirchenrecht

G. Michiels O.F.M.Cap., Principia generalia de personis in Ecclesia. Commentarium libri II. CIC. Canones praeliminares 87—106. Editio II. penitus retractata et notabiliter aucta. Gr.-8° (XVIII u. 708 S.). Paris-Tournai-Rom. 1955, Desclée. — Die erste Auflage dieses Codex-Kommentars, der sich genau an die Canones des Gesetzbuches anschließt, ist 1931 erschienen und bestens besprochen worden. Nach mehr als 20 Jahren, in denen der Verf. als Professor an drei Universitäten (Lublin, Quebec, Rom) reiche theoretische und praktische Erfahrungen sammeln konnte, gibt er sein längst vergriffenes Werk neu heraus, nicht nur um 270 Druckseiten vermehrt, sondern auch durch die einschlägige Literatur aller

modernen Sprachen bereichert. Der äußere Aufbau des Buches ist derselbe geblieben: De personis physicis-moralibus, de actibus iuridicis, de praecedentia; aber viele Fragen, besonders in der Gegenwart umstrittene, sind neu durchdacht und neu gefaßt. Als Beispiel sei angeführt die Frage nach der Wurzel unserer Rechtspersönlichkeit in der Kirche, nach dem Sakrament der Taufe (41—46), die begriffliche Entwicklung der moralischen Persönlichkeit (346—348), die Ausführungen über die Errichtung einer juridischen Person (398—454, in der 1. Aufl. 349—362). Mit dem Fleiß eines Gelehrten und der Güte eines Seelsorgers ist z. B. die Frage nach der Deliktfähigkeit eines 12jährigen Mädchens behandelt (41—46); das ist ein gründlicher und scharfsinnig geführter Beweis für die gütige Auslegung Noldins (De poenis ecclesiasticis n. 20). Das reife Werk des Gelehrten aus dem Kapuzinerorden ist nicht nur eine Neuauflage, es ist eine wesentlich neue, gründliche Arbeit. *G. Heinzel S. J.*

Suso Mayer O. S. B., Neueste Kirchenrechtssammlung. Die Gesetze der Päpste, die authentischen Auslegungen der kirchlichen Gesetze und die anderen Erlasse des Römischen Stuhles seit dem Erscheinen des Codex iur. can. (1917) gesammelt, nach den Kanones des Cod. iur. can. geordnet und ins Deutsche übersetzt. II. Band: 1930—1939. Gr.-8°. (640 S.), Freiburg 1954, Herder. Geb. DM 42.—. III. Band: 1940—1949. Gr.-8°. (512 S.), 1955. — Die zwei stattlichen Bände kirchlicher Gesetzesquellen in ansprechender deutschen Übersetzung sind ein handgreiflicher Beweis, daß auch das kirchliche Gesetzbuch von 1917 kein *ius canonicum clausum* ist im dem Sinne, als wäre eine weitere Gesetzgebung unmöglich oder unnötig. Man braucht auch nur das chronologische Verzeichnis der erwähnten Erlasse und das sorgfältige Sachverzeichnis am Schluß jedes Bandes anzusehen, um überzeugt zu sein, daß hier die „Frucht einer 30jährigen Lehr- und Sammeltätigkeit" vorliegt. Der II. Band enthält die Rechtsquellen von 1930 bis 1939, der III. von 1940 bis 1949. Wie die Einleitung zum I. Band (1) sagt, will das Werk der Wissenschaft und der Praxis dienen. Der Dienst an der Wissenschaft steht außer Zweifel, gibt doch diese von Jahrzehnt zu Jahrzehnt fortschreitende Quellensammlung ein plastisches Bild der Rechtsentwicklung; mit wissenschaftlicher Genauigkeit sind die Fundorte der Quellen zitiert, die Acta Apost. Sedis, die den authentischen Text bieten, und deutlich hervorgehoben die privaten Quellen, die nur direktive Bedeutung haben können. Für den Praktiker im bischöflichen Ordinariat oder Gericht ist das geltende Recht schwer auffindbar, zumal das nach 1949 geschaffene Recht, das doch mitunter wesentlich geändert wurde, z. B. im eucharistischen Fasten (can. 858), noch nicht aufscheinen kann. Ob nicht für die Praxis das „Lose-Blatt-System", wie es etwa Pfundtner-Neubert, Das Neue Deutsche Recht, Berlin ab 1933, oder Bartsch, Das Neue Österreichische Recht, Wien, ab 1933, angewandt haben, ein rascherer und sicherer Behelf wäre? Auf jeden Fall bleibt aber wahr, was schon über den I. Band gesagt wurde (ZkTh 76 [1954], 241): „auch so wird das Werk für alle ein unentbehrlicher Helfer sein." *H.*

Philipp Hofmeister O. S. B., Das Beichtrecht der männlichen und weiblichen Ordensleute (Münchener theologische Studien, Kanonistische Abt., 6. Bd.). 8° (VII u. 277 S.). München 1954, Zink, DM 18.—. — Im Beichtrecht berühren sich das intimste Innenleben eines Menschen und das Jus, die Jurisdiktion göttlicher und menschlicher Autorität. Diese Problematik hat für den Verf. eine persönliche Note (Vorwort, V), weil er schon im Noviziat die Spannung zwischen der Benediktinerregel („Grundsätze über die inneren Angelegenheiten der Mönche") und dem strengen Recht fühlte. Bevor er im zweiten Teil seines Buches das geltende Beichtrecht der männlichen Ordensleute (151—210) und das Beichtrecht der Klosterfrauen darstellt (211—266), entwickelt er die Geschichte dieses Rechtes, ausgehend von der Beicht der Weltleute im allgemeinen (1—18), und verfolgt sie durch die ganze Ordensgesetzgebung über das Buß-

sakrament (18—151). Diese verhältnismäßig lange historische Vorarbeit ist notwendig, um die verwirrende Fülle von verschiedenen Beichtvätern, besonders für Novizen und Klosterfrauen, zu verstehen. Klar und mit wissenschaftlicher Genauigkeit wird gezeigt, daß im alten Beichtrecht jeder Christ seinem kirchlichen Vorgesetzten zu beichten hatte, der Laie seinem Pfarrer (Pfarrzwang!), der Ordensmann seinem Oberen. Nur langsam setzt sich, vom freiheitlichen Geist der Benedictus-Regel über die Gewissenseröffnung geleitet, die Beichtfreiheit durch. Die sorgfältige Darlegung der Gebräuche und Satzungen in der alten Ordensregel über die Gewissenseröffnung und die Herausarbeitung ihrer Eigenart und Verschiedenheit gegenüber der sakramentalen Beicht bringt viel Licht in den ganzen Fragenkomplex. Vielleicht sind aber der Zweck der Beicht („Absolution") und der der Gewissenseröffnung („der heilende Charakter") zu schroff einander gegenübergestellt. Auf der anderen Seite scheint die Auffassung einiger Kanonisten, die „hoheitliche Gewalt" (*iurisdictio*) im Beichtvater sei nur eine *potestas iurisdictionis voluntaria* (2), zu positiv gewertet. Wie soll damit der Trientner Kanon vereinbart werden, der besagt, die sakramentale Lossprechung sei ein *actus iudicialis* (Denz. 919)? Einen neuen Auftrieb bekam die Praxis der Gewissensrechenschaft durch die Satzungen des Jesuitenordens. „Eine gewisse Eigenheit der Jesuiten ist ferner, daß sie die Gewissenseröffnung auch in der Beicht machen können und dürfen" (30). „Zweifel und Gewissensängste" sind nach manchen neueren Konstitutionen und überhaupt im neuen Recht nicht dem Laien-Oberen, sondern dem Beichtvater vorzulegen (153). Im Sinne des can. 888 muß der Confessarius „*iudicis pariter et medici personam sustinere*"; damit ist die Brücke möglich zur alten Großzügigkeit des hl. Benedikt, der jedem die Wahl läßt, seine Gewissenseröffnung dem *abbas* oder einem der *seniores spirituales* gegenüber zu machen (23. 270). Ein so wertvolles, anregendes Buch konnte der Verf. nur schreiben, weil er über eine staunenswerte Kenntnis des Ordensrechtes und der verschiedenen Ordenskonstitutiones verfügt. Am Schluß fühlt man ganz mit ihm: „Vergleicht man die ehedem geltenden Normen des Beichtrechtes mit den heutigen, so wird sich mancher glücklich schätzen, daß Gottes unendliche Güte ihm erst in diesen Tagen die irdische Laufbahn beschieden hat" (272). *H.*

G. Vromant-L. Bongaerts C.I.C.M., De fidelium associationibus. De Actione Catholica. De Legione Mariae. Ad usum cleri, praesertim Missionariorum. Editio II. aucta et emendata (Museum Lessianum, Section théologique n. 30). 8° (X u. 176 S.). Brüssel 1955, Desclée de Brouwer. — Das Ius Missionariorum des Scheutvelder Missionärs Vromant ist zu bekannt, als daß es viel empfohlen werden müßte. Gerade das vorliegende Bändchen ist von besonderem Interesse, 1) weil es sich um das Vereinsrecht handelt, das augenblicklich im kirchlichen Leben sehr im Fluß ist und die Gemüter stark bewegt; 2) weil gerade im Vereinsrecht die Fachsprache lange Zeit so vernachlässigt wurde, daß wohl kaum auf einem anderem Gebiet so viel Unklarheit und Unsicherheit herrscht wie auf diesem (vgl. Mörsdorf, Die Rechtssprache des CIC 139). Freilich werden nicht alle Zweifel gelöst, aber wir finden — besonders für den Praktiker — eine gute Zusammenfassung der allgemeinen Lehre zu den can. 682—725. Der Kommentar schließt sich ganz an die Einteilung des kirchlichen Gesetzbuches an. Gegenüber der 1. Auflage ist neu hinzugekommen: die Einleitung über die rechtliche Stellung des Laien in der Kirche (1—6) und im Anhang (Kapitel IV. über einzelne Vereine) die Ausführungen über die katholische Aktion und die Legio Mariae (n. 108—117). Im ganzen Werk wird besonders angestrebt, den Heidenmissionären, vor allem in China, einen praktischen Berater für die Seelsorgearbeit an die Hand zu geben. *H.*

Franz Zak, Dignitäten und Kapitel in den ehemaligen Kollegiatstiften der Diözese S. Pölten. Eine rechtsgeschichtliche Abhandlung. 8° ([14], 127 u. XLII S.).

St. Pölten 1955, Preßvereinsdruckerei. — Die Arbeit wurde als Doktorthese an der Kanonistischen Fakultät der päpstlichen Universität Gregoriana angenommen. Sie befaßt sich mit Entstehung, Schicksal und Untergang der vier Kollegiatstifte Ardagger, Eisgarn, Zwettl und Kirnburg a. d. Mank, die in der Zeit vom 11. bis 15. Jh. auf dem Gebiet der damaligen Diözese Passau errichtet wurden. Die geschichtlichen Hinweise bleiben aber nur der Rahmen, da es dem Verf. vor allem darauf ankommt, zu zeigen, wie die Chrodegangregel und die Aachener Regel auf die Statuten Österreichischer Kapitel gewirkt haben. Von besonderer Bedeutung sind die Ausführungen über das Recht der Pröpste auf die Pontifikalien (36—38), über die Entwicklung des Eigenkirchenrechts (42—48), über den Exemptionsstreit der Pröpste von Zwettl (bes. 107—121) und schließlich der wertvolle Anhang noch nicht veröffentlichter Urkunden aus Römischen, Wiener und Niederösterreichischen Archiven (I—XLII). *H.*

Fridolin Dörrer, Bistumsfragen Tirols nach der Grenzziehung von 1918 (Sonderdruck aus Schlern-Schriften 140: Südtirol, Land europäischer Bewährung). 8° (40 S.). Innsbruck 1955, Wagner. — Das einzige Anliegen der aufschlußreichen Arbeit ist die „Herausarbeitung der geschichtlichen Zusammenhänge" (47). So hält sie sich aus Politik und brennenden Tagesfragen heraus und bleibt auf wissenschaftlichem Niveau. Mit Interesse verfolgt man die Entwicklung der Bistumsgrenzen auf dem Gebiet der seinerzeitigen Gefürsteten Grafschaft Tirol, das seit kaiserlichem Schiedspruch 811 durch rund ein Jahrtausend zu 10 (seit 1215/16 zu 11) Diözesen gehörte (53). Nicht kirchliche Seelsorge, sondern aufgeklärtes Staatskirchentum drängten Josef II. zu der nicht durchgeführten Anregung, Tirol in zwei oder drei Bistümer aufzuteilen (67). 1818 kam es auf Betreiben Franz' I., dessen Regierung auf dem Grundsatz bestand, „daß kein politischer Kreis diözesanmäßig geteilt werden dürfe" (65), zu der jetzigen Lage, die durch den Ausgang des Ersten Weltkrieges nur noch verwickelter wurde. Das Eigenartige in der kirchlichen Einteilung Tirols sieht der Verf. in der Feststellung: „Außer Tirol findet sich kein derart geteiltes (Bundesland), nirgends in Österreich außer Osttirol eine Diözesanenklave..., außer Vorarlberg kein Bundesland ohne Ordinarius." (50. Allerdings gebraucht er hier den Ausdruck Ordinarius anders als der can. 198 des kirchlichen Gesetzbuches.) Im ganzen zeigt die Arbeit gut das historische Fundament, auf dem das Recht aufbauen kann. *H.*

Liturgik

Archiv für Liturgiewissenschaft, hrsg. von Hilarius Emonds O.S.B. IV. Bd. Gr.-8° (611 S.). Regensburg 1955/56, Pustet. — Dieser Band wird eröffnet durch eine Studie von A. L. Mayer über „Die geistesgeschichtliche Situation der Liturgischen Erneuerung in der Gegenwart" (1—51), mit der der Verf. seine seit 1926 im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft veröffentlichten bedeutsamen Arbeiten über die geistigen Hintergründe der Entwicklung der Liturgie bis in die Gegenwart fortsetzt. Man ist zwar eher geneigt, die Liturgische Erneuerung im Gesamt des geistigen Lebens der Gegenwart als Kontrast und Protest gegen den geistigen Zerfall der Zeit, wie er etwa in der Kunst sich abzeichnet, zu sehen; aber vielleicht hat M. doch recht, wenn er im „Wandel vom Eindruck des Natürlichen zum Ausdruck des Geistigen" (36) (oder doch des Inneren) einen verwandten Zug feststellt. Von weiteren größeren Arbeiten sind noch zu nennen die von W. Dürig gebotene, durch ihren reichen Apparat wertvolle Edition des Benediktionale von Freising, die Fortsetzung der Studien von J. P. de Jong zum Mischungsritus, diesmal nun die Vorgeschichte in Syrien betreffend, und die Geschichte des Trierer Beerdigungsritus von H. Frank, die bis auf die ältesten abendländischen Quellen zurückgreift. — Der größere Teil des Bandes ist wieder

dem Literaturbericht gewidmet. Er betrifft diesmal die Beziehungen zum AT und NT, den gregorianischen Gesang, die allgemeinen Vorfragen, die monastische Liturgie, und — ein bisher von uns wenig beachtetes Gebiet — in bemerkenswerter Breite die Beziehungen zur evangelischen Liturgie und Liturgiewissenschaft, wobei man den Eindruck erhält, daß sich hier hoffnungsvolle Annäherungen vollziehen. Für die Gesamthaltung bleibt die Caelsche Mysterienlehre kennzeichnend, die u. a. gegen A. Kolping verteidigt (316—324), aber auch in vielen Besprechungen, besonders denjenigen zur neutestamentlichen Exegese mit einer gewissen Beharrlichkeit zugrunde gelegt wird. Doch ist das Streben nach objektiver Berichterstattung anzuerkennen; es zeigt sich u. a. in der kleinen Neuerung, daß zu größeren Arbeiten auch Besprechungen in anderen Zeitschriften gebucht werden. So bleibt das „Archiv" einer der wichtigsten Arbeitsbehelfe des Liturgikers. *J. A. Jungmann S. J.*

Sancti Ambrosii Opera, Pars VII (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum Vol. LXXIII). Recensuit Otto Faller S. J. Gr.-8° (XVIII, 125* u. 443 S.). Wien 1955, Hoelder-Pichler-Tempsky. — Diese reife Frucht einer gelehrten Lebensarbeit anzuzeigen, freut sich die ZkTh darum besonders, weil in ihr schon vor Jahren (ZkTh 53 [1929] 41—65; 64 [1940] 1—14; 81—101) die beiden grundlegenden Arbeiten von Otto Faller erschienen sind, in denen die Richtlinien vorgezeichnet wurden, die heute zum endgültig festgelegten Ergebnis dieser Textedition geführt haben. Es ging in diesen Aufsätzen um die jedem Kenner des Ambrosius bekannte Frage nach der Echtheit der mystagogischen Katechesen, die unter dem Namen ‚De Sacramentis' umgingen und deren Echtheit seit den Maurinern angezweifelt worden war; desgleichen um das literarische Verhältnis der Schrift zu der in ihrer Echtheit nie angezweifelten Schrift des Ambrosius ‚De mysteriis'. Diese Fragen sind nun in der ganzen Breite der handschriftlichen und inneren Kritik für immer geklärt. Was Faller aus seiner umfassenden Kenntnis der Manuskripte und aus einer unübertrefflichen Belesenheit hier in den Einführungen zu den zwei Schriften und im Apparat vorlegt, läßt uns jetzt auf das genaueste die Entstehung und die Überlieferung von ‚De Sacramentis' verfolgen und zudem das Ausmaß abschätzen, in dem Ambrosius von Origenes und Didymus beeinflußt und (gerade dies wird von Faller mit wahrer Präzision nachgewiesen) in einem für des Ambrosius Arbeitsweise typischen Vorgang in ‚Selbstzitation' früherer Werke von sich selbst abhängig ist. Was Faller 1940 geschrieben hat, kann nun in seiner Textedition auf jeder Seite miterlebt werden: „So hat uns ein glückliches Geschick in die Lage versetzt, den Werdegang eines literarischen Werkes des hl. Ambrosius vom Stenogramm seines Notarius bis zur Herausgabe zu verfolgen und zugleich die Stimme des großen Bischofs selbst, wie sie im katechetischen Unterricht zu seinen Täuflingen sprach, ohne das Beiwerk der durch die Rhetorentradition seiner Zeit bedingten literarischen Stilisierung zu vernehmen". — Der Band enthält indessen noch eine andere Kostbarkeit: die erste kritische Edition der „Erklärung des Glaubenssymbols" durch den großen Mailänder Bischof, die sogenannte ‚Explanatio Symboli'. Bekanntlich sind schon Caspari und Morin für die Echtheit dieses für die Geschichte der Symbolforschung so wichtigen Büchleins eingetreten, haben jedenfalls gezeigt, daß es vom gleichen Autor stamme, der ‚De Sacramentis' gepredigt hat. Faller beweist die Echtheit wiederum auf der ganzen Breite der äußeren und inneren Begründung. Und das ist wohl der schönste Ertrag seiner Mühen: haben wir doch auch in der Explanatio geradezu das unpolierte, sprachlich volkstümliche und unbehauene Zeugnis der unmittelbaren Katechese eines altchristlichen Bischofs vor uns, also genau wie in ‚De Sacramentis' sozusagen Seelsorge *in fieri*, Arkandisziplin in ihrem letzten Stadium, Stenogramm, das wie ein Tonband das unmittelbare Wort aufnahm. — Die übrigen Schriften des hl. Ambrosius, die dieser Band

mit der gleichen philologischen und (was im CSEL nicht immer verwirklicht wurde) theologischen Erudition vorlegt, zeigen uns den Ambrosius der spätantiken Rhetorik (die Reden auf den Tod seines Bruders Satyrus und auf die beiden Kaiser Valentinian und Theodosius), und im Buch ‚De paenitentia' den Theologen, der gelegentlich auch einmal ein Werk herausgab, das nicht aus unmittelbaren Predigten entstanden ist. Der Gegensatz dieser rednerischen Prunkstücke zu den volkstümlichen Ansprachen an die Täuflinge, die kunstvolle Überarbeitung der Katechesen in ‚De mysteriis' erweisen die ganze Spannweite des Geistes dieses Bischofs, dessen mystagogischen Belehrungen auch der Taufkandidat Augustinus lauschte. So ist dieser Ambrosiusband Otto Fallers nicht nur ein Meisterwerk philologischer Edition, sondern auch ein wahres Porträt des großen Ambrosius und ein Zeugnis für die Liebe, mit der das Abendland seit der karolingischen Zeit seine Werke überliefert hat. *Hugo Rahner S. J.*

Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV). In Verbindung mit Leo Eizenhöfer O. S. B. und Petrus Siffrin O. S. B. hrsg. von Leo Cunibert Mohlberg O. S. B. (Rerum ecclesiasticarum Documenta, Series maior: Fontes I). Gr.-8° (CXV u. 453 S., 8 Schrifttafeln). Rom 1955/56, Herder. — In diesem seit Jahren erwarteten, in zwei Teilen erschienenen Bande hat das sonst als Sacramentarium Leonianum bezeichnete, zuletzt 1896 von Feltoe herausgegebene älteste Meßbuch der römischen Kirche wohl seine endgültige Edition erhalten. In den 115 Seiten der Einleitung wird nicht nur eine dem letzten Pünktchen nachgehende Beschreibung des Codex, seines Schriftcharakters (die Schrift, wird als „unliturgisch", d. h. nicht für den Altar bestimmt, bezeichnet) und aller Besonderheiten der Ausstattung bis auf die Randnotizen (von denen manche in bisher unbeachteten Tironischen Noten) sowie der orthographischen und grammatischen Eigentümlichkeiten des Textes mit genauer Statistik des jeweiligen Vorkommens geboten; in eigenen Abschnitten wird auch die Wiederkehr der einzelnen Gebetsformeln in jedem der späteren lateinischen Sakramentare und zuletzt im Missale Romanum dargestellt (in der gregorianischen Überlieferung werden 281, in unserem Missale Romanum noch 246 Formeln verzeichnet). Wir erhalten weiter — wie man erfährt, vor allem durch den Bienenfleiß von L. Eizenhöfer — eingehende Übersichten über die bisherigen Bemühungen, den eigentümlichen Charakter des Buches sowie Herkunft und Datierung seines Inhaltes aufzuhellen, darunter auch eine Zusammenfassung der jüngsten Arbeiten von Bourque, Stuiber und Chavasse, die dahin konvergieren, daß wir in dem Buche nicht ein Sakramentar im späteren Sinn, sondern nur „eine als private Stoffsammlung verfertigte Abschrift von losen *libelli missarum* der Päpste" vor uns haben, die sich im 5. und 6. Jh. angesammelt hatten und teilweise schon zu kleineren Sammlungen vereinigt worden waren (S. LXI). Eine eigene Übersicht bucht die seit zwei Jahrhunderten fortgesetzten Datierungsversuche, und zwar nicht nur die für die Sammlung als Ganzes (mit dem Endergebnis: Mitte des 6. Jh.; die Hs.: erste Hälfte des 7. Jh.), sondern in einem äußerst geschickten Abkürzungssystem auch die für die einzelnen Formulare und Formeln (S. LXIV—LXXXV), so daß man z. B. sofort feststellen kann, daß die Formeln n. 1—168 von einem so bedeutenden Forscher wie Bourque in die Zeit der vandalischen Verfolgung verlegt werden. Nähert sich in solchen Übersichten die Ausgabe schon den Aufgaben eines Kommentars, so ist doch der Schritt zum wirklichen Kommentar mit strenger Selbstbescheidung vermieden und zwar auch im doppelten Apparat, der lediglich die näheren Angaben zum Text und zu jeder Formel die Parallelen bietet. So darf man also keine Äußerung erwarten zur Diskussion etwa über den Sinn dunkler Rubriken, wie *post infirmitatem* oder *cum sensibus necessariis* u. dgl. Doch ist die auf M. Andrieu zurückgehende Enträtselung der vielerörterten Siglen (wie: *PSFE* = *prex supra facta est*, d. h. die Präfation ist weiter oben zu suchen) aufgenommen. Wer bisherige Zi-

tationen des Sakramentars aufschlagen will, wird bedauern, daß die Seitenzählung älterer Ausgaben nicht vermerkt wurde. Sehr dankenswert ist, daß im Anschluß an den Text in sieben Nummern einige zum Teil fragmentarische Paralleldokumente zu unserm Sakramentar, darunter der Rotulus von Ravenna, mitgeteilt werden. Daß außerdem in vier angeschlossenen Verzeichnissen (S. 207—449) die Initien, die Schriftstellen, der Wortschatz sowie Namen und Sachen mit aller Sorgfalt gebucht sind, versteht sich bei einem Meisterwerk wie dem vorliegenden von selbst. *J. A. Jungmann S. J.*

Klaus Gamber, Wege zum Urgregorianum. Erörterung der Grundfragen und Rekonstruktionsversuch des Sakramentars Gregors d. Gr. vom Jahre 592. In beratender Verbindung mit A. Dold O. S. B. (Texte u. Arbeiten I, 46). 8° (VIII u. 53 S.). Beuron 1956, Kunstverlag. DM 8.—. Das Sakramentar, das nach verläßlicher Bezeugung Gregor d. Gr. herausgegeben hat, ist uns bis jetzt nur in der von H. Lietzmann geschaffenen Rekonstruktion des „Aachener Urexemplars" zugänglich, das Karl der Große von Papst Hadrian erhalten hat. Dem Versuch von Mohlberg und Baumstark, an Hand des Cod. 47 von Padua das Gregorianum aus der Zeit um 630 zu gewinnen, ist von maßgebender Seite widersprochen worden. In der vorliegenden, knapp gehaltenen Arbeit wird u. a. die Stellung des Cod. Pad. 47 neu beleuchtet. Da das Urgregorianum als päpstliches Sakramentar für den Stationsgottesdienst keine Sonntagsmessen enthielt, können tatsächlich aus der Einschaltung bestimmter Heiligenfeste zwischen Sonntagsmessen dieses Cod. keine weitgehenden Schlüsse gezogen werden. Es handelt sich auch hinsichtlich der Sonntagsmessen um ein Sakramentar, das zusammen mit dem von A. Dold erschlossenen Salzburger Kurzsakramentar einen besonderen Sakramentartypus darstellt, für den die Auffüllung mit anderweitigem, hauptsächlich gelasianischem Stoff kennzeichnend ist. Ob der neue Rekonstruktionsversuch (im Umriß geboten S. 31—50) standhält, können bei der Kompliziertheit der Materie nur mehr die eigentlichen Sakramentarforscher entscheiden. So wird u. a. eine eingehende Auseinandersetzung mit A. Chavasse stattfinden müssen, der nur einmal flüchtig erwähnt ist. Zu S. 15f wäre auch zu beachten W. Croce, Die Adventmessen des römischen Missale: ZkTh 74 (1952) 277—317, bes. 312ff. Immerhin ist der Weg, auf dem G. zum Jahre 592 als Entstehungsjahr des Gregorianums gelangt (der Fall von Cosmas und Damian bleibt allerdings ungeklärt, S. 19), und wie er die Ergänzung des Grundtextes u. a. aus verschiedenen *libelli* wahrscheinlich macht, eindrucksvoll. *J.*

Sancti Benedicti Regula monachorum. Textus critico-practicus sec. cod. Sangall. 914 adiuncta verborum concordantia cura Philiberti Schmitz addita Christinae Mohrmann enarratione in linguam S. Benedicti. 2. Aufl. 12° (233 S.). Maredsous 1955, Editions de Maredsous. Geb. bFr. 100.—. — Diese für den praktischen Gebrauch geschaffene Ausgabe der Regel hat insofern auch wissenschaftliches Interesse, als sie die anerkannt beste Handschrift in der Weise wiedergibt, daß sie deren Text zwar an manchen Stellen im Sinn des klassischen Lateins verbessert, aber dabei jedesmal auch die Lesart der Handschrift vermerkt. Auch die angeschlossene Konkordanz (147—232), die in der Weise der biblischen Verbalkonkordanzen aufgebaut ist, wird jedem willkommen sein. Die beigegebene eindringende Studie über die Sprache des Ordensstifters aus so berufener Feder wie Christine Mohrmann (9—38) ordnet dessen Latein als Umgangssprache der Gebildeten des 6. Jh. in den Fluß der Sprachentwicklung ein und läßt so auch das, was uns als Mangel erscheinen möchte, in einem anderen Licht sehen. *J.*

Adam von Sankt Viktor, Sämtliche Sequenzen lateinisch und deutsch. Einführung und formgetreue Übertragung von Franz Wellner. 2. Aufl. Kl.-8° (390 S.). München 1955, Kösel. Geb. DM 19.80. — Hier wird ein Stück kost-

barster religiöser Literatur des Mittelalters weiteren Kreisen erschlossen. Treu sich fügend in Gang und Geist der Liturgie und doch voll Originalität, einfach und durchsichtig in beinahe jedem Wort und doch reich an Bildern und Symbolen und voll warmer Begeisterung, zählen diese Sequenzen mit Recht zu den wertvollsten Blüten dieser Dichtungsart. Man kann es nur bedauern, daß bei der Neuordnung der Meßliturgie unter Pius V. 1570 nur die wenigen zufällig in Italien umlaufenden Sequenzen Berücksichtigung gefunden haben und der ganze reiche Sequenzenschatz der nördlichen Länder, wie er sich u. a. in den Sequenzen Adams darbietet, unbeachtet blieb. Vielleicht müßte eine neue Reform, falls sie nicht auf diesen Festschmuck der Liturgie überhaupt verzichten will, sich dieser Schätze erinnern. Die Erschließung durch den Herausgeber zeigt einen ungewöhnlich hohen Rang. Besonders die deutsche Umdichtung, die sich in Rhythmus und Reim dem oft eigenwilligen Strophenbau des lateinischen Dichters anbequemt, liest sich wie eine originale Dichtung. Dazu kommt eine kurze historisch-liturgische Einleitung und ein mehrfacher Anhang, in dem einschlägige Fragen im philologischen und musikwissenschaftlichen Sinn erörtert werden (Sequenzenstil, textkritische Fragen, Singweisen; 335—381). *J.*

Rudolf Peil, Handbuch der Liturgik für Katecheten und Lehrer. 8° (X u. 174 S.). Freiburg 1955, Herder. Geb. DM 9.80. — P. hat sich die doppelte Aufgabe gestellt, dem Katecheten einerseits bei der Einführung der Kinder in die Liturgie und bei der Gestaltung ihres Gottesdienstes an die Hand zu gehen, anderseits ihm aber auch noch die nötigen Kenntnisse aus der Liturgiewissenschaft zu vermitteln (Vorw.). Zur Lösung der ersteren Aufgabe stand dem Verf. eine langjährige Erfahrung zu Gebote, und auch seine Grundeinstellung, die auf eine intensive Einbeziehung der Gläubigen ausgeht, konnte dafür nur förderlich sein. Ohne einige Eigenwilligkeiten geht es dabei freilich nicht ab. So fällt die starke Betonung von Casels Mysterienlehre auf, die „in der Enzyklika Mediator Dei ihre höchste kirchliche Anerkennung gefunden" habe (3 Anm. 15). Sie wirkt sich u. a. aus in dem doch wohl übermäßigen Gewicht, das da und dort auf den sakramentalen Faktor gelegt wird (im Weihnachtskreis das mystische Kommen Christi; Ostern als „Erneuerung" des Erlösungswerkes; 73. 86. 98). Daneben stehen aber wieder die durchaus praktischen Winke, die z. B. für das „Fastenopfer" der Kinder gegeben werden. In der Auffassung der Messe wird durch die Hervorhebung des Opfers der Kirche eine pädagogisch tragfähige Basis gewonnen; doch fehlt es auch da nicht an unannehmbaren Sonderauffassungen, die den Zugang zu wichtigen Erkenntnissen wieder behindern; so wenn „Präfation" als „Vorspruch" wiedergegeben und mit der Einleitung zum Pater noster in Parallele gesetzt wird (47. 64), so wenn das Vorbeten der Secreta in der Gemeinschaftsmesse auf „liturgisches Unverständnis" zurückgeführt (44), dagegen das Vorbeten des Lavabopsalmes empfohlen wird (44. 46). Die „Richtlinien zur liturgischen Gestaltung des pfarrlichen Gottesdienstes" werden von P. offenbar nicht zur Kenntnis genommen. Der Hauptanteil des Buches gehört übrigens der Zusammenfassung dessen, was Katecheten und Lehrer aus der Liturgik wissen sollen. Es ist der gefährlichere Teil eines solchen kurzgefaßten Buches. Wer selbst sich an einem derartigen Kompendium versucht hat, kennt die Gefahr, bei einer Aufzählung von Einzeldaten und einer Beschreibung des Tatsächlichen hängen zu bleiben, während vielmehr die großen Linien gezogen werden sollen, aber wiederum ohne Verstoß gegen die geschichtlichen Tatsachen. Auf Unstimmigkeiten im einzelnen einzugehen, hätte im vorliegenden Fall keinen Sinn. Aber manchmal treten auch die großen Linien zu wenig hervor. *J.*

Das Mysterium des Todes. Aus dem Französischen übers. von Annie Kraus. 8° (304 S.). Frankfurt a. M. 1955, J. Knecht. — Es handelt sich um die Übersetzung des 1951 erschienenen Tagungsberichtes einer vom Centre de Pastorale

Liturgique veranstalteten Studientagung mit dem Titel „Le Mystère de la mort et sa célébration". Wenn im Deutschen die letzten Worte des französischen Titels weggelassen sind, ist damit angedeutet, daß die das Institutionell-Praktische betreffenden Verhandlungen der Vorlage nicht mit aufgenommen wurden, da sie die konkreten französischen Verhältnisse betreffen. Immerhin ist ein gut informierender Vortrag von N. Maurice-D. Boulet über die frühchristlichen Friedhöfe und ein solcher von H. R. Philippeau über Bestattungsriten mit einbezogen. Die übrigen Vorträge sind der Theologie des Todes und ihrer betrachtenden Auswertung gewidmet: eine umfangreiche exegetische Untersuchung durch alle Stufen der Offenbarung von H.-M. Féret; eine Skizze von J. Daniélou über die Lehre der Väter; ein systematischer Artikel von J. Hild, der den christlichen Tod zwischen Taufe und Auferstehung sehen lehrt, und ein solcher von L. Beauduin über Himmel und Auferstehung, der u. a. davor warnt, mit derselben Betonung vom „Besonderen" wie vom Jüngsten Gericht zu sprechen. Besondere Bedeutung dürfte dem Schlußartikel von Y. Congar zukommen, der das Fegfeuer im Lichte der Kontroversen mit den getrennten Gemeinschaften im Westen und im Osten behandelt. *J.*

Josef Storck M.S.C., Unsere Liebe Frau vom heiligsten Herzen Jesu. Geschichtliche und dogmatische Untersuchung ihrer Verehrung. 8° (191 S.). Münster 1954, Verl. d. Hiltruper Missionare. Geb. DM 9.60. — Man muß diesem klargeschriebenen und mit reichen Belegen ausgestatteten Buche zuerkennen, daß die im Untertitel genannte Aufgabe in bester Weise gelöst wird. Man lernt die durch den Begründer der Missionsgesellschaft vom Herzen Jesu (Hiltrup), P. Chevalier, seit 1854 geschaffene Andacht in ihrem Ursprung aus der Frömmigkeit von S. Sulpice kennen als einen Versuch, die Marienverehrung „im Rahmen der damals vorherrschenden Verehrungen, der Herz-Jesu-Verehrung und der Verehrung des Unbefleckten Herzens Mariä" (16) auf eine besondere Weise zu fördern, erfährt, besonders im ersten Anhang (111—133), von den Bemühungen um eine allmähliche Klärung des zunächst schwankenden Begriffes und auch von der römischen Stellungnahme. Letztere bestand in der Zurückweisung von Umschreibungen und Darstellungen, in denen der von Anfang an stark in den Vordergrund gerückte Gedanke einer unbeschränkten Macht Marias über das Herz Jesu zum Ausdruck kam (1883 und 1895). Nach späteren Erklärungen und nach dem Verfasser selbst soll durch den neuen Titel eine Marienverehrung befördert werden, in der die Beziehung innigster Liebe zwischen Maria und dem Herzen Jesu besonders beachtet (42ff) und auf die Hauptleistungen der Herz-Jesu-Verehrung, Weihe und Sühne, vorbereitet wird (29. 85ff). An der Glaubensgemäßheit einer so aufgefaßten Verehrung wird man nicht zweifeln können, auch nicht daran, daß bei bestimmten Voraussetzungen echtes Frommsein darin Nahrung finden kann. Eine andere Frage ist, ob sich heute, anders als um 1854, nicht kürzere Wege zum Mittelpunkt christlicher Frömmigkeit darbieten und ob das beklagte Absinken der Verehrung wirklich nur aus äußeren Gründen (wie den S. 124ff genannten) zu erklären ist. *J.*

Henri Rondet, Joseph von Nazareth. Gestalt und Verehrung. Mit einem Anhang von ausgewählten Texten und Gebeten. 8° (164 S.). Freiburg 1956, Herder. DM 6.80. — In diesem gediegenen Josephsbuch eines bewährten Theologen ist nicht nur Theologie und Frömmigkeit zu Wort gekommen — das Kapitel „Theologie des hl. Joseph", das durch Tiefe und Ebenmaß in gleicher Weise ausgezeichnet ist (39—52), darf als Kernstück des Buches gelten — es wird darin auch der eigenartig verschlungene geschichtliche Weg der Josephsverehrung in Kirche und Volk, nicht zuletzt an Hand der so aufschlußreichen ikonographischen Studien von Emil Mâle, mit aller Sorgfalt nachgezeichnet und damit der Josephsverehrung von heute der entsprechende Hintergrund gegeben. Erwähnt ist unter den wirkenden Faktoren u. a. auch die habsburgische Josephs-

verehrung (34. 36), doch ist auf ihre kirchenpolitische Seite nicht näher eingegangen. Manchmal fragt man sich, ob die geringere Beachtung, die eine auf die Heilsordnung als Ganzes blickende, für die Rangordnung der Heiligen weniger interessierte Zeit unserem Heiligen gewidmet hat, so streng beurteilt und der „Aufschwung" einer Andacht immer nur positiv bewertet werden muß. Der 1955 verfügte Verzicht auf das seit 1847 in der österlichen Zeit und zuletzt mit Oktav gefeierte Schutzfest hätte vielleicht Einschränkungen stärker zur Geltung kommen lassen, die der Verf. S. 51 immerhin leise andeutet. In den Anhängen hat die Übersetzerin einige französische Texte durch Ausschnitte aus deutscher Josephsliteratur (Meschler, Wieger) und durch eine eigene ansprechende Betrachtung ersetzt. — S. 10 Z. 15 l. Epiphanius; S. 22 Z. 4 l. Ign. v. Antiochien; S. 39 Z. 2 l. Kard. Pie. *J.*

Das Opfer der Kirche. Dargeboten von d. Theol. Fakultät Luzern (Luzerner Theologische Studien, Bd. I). 8° (316 S.). Luzern 1954, Rex-Verlag. — Die Beiträge die in dem vorliegenden Werk gesammelt sind, wollen alle demselben Anliegen dienen: sie suchen, wie schon der Titel des Buches verrät, die hl. Messe als Gemeinschaftsopfer der Kirche verständlich zu machen. H. Haag weist darauf hin, daß schon in der alttestamentlichen Paschafeier der Gemeinschaftscharakter der Messe deutlich genug vorgebildet war, und E. Ruckstuhl legt in einer gründlichen Studie über Jo 6 u. a. dar, daß nicht erst der Einsetzungsbericht, sondern bereits die Verheißungsrede die Eucharistie als Opfer zu erkennen gibt. Zu ähnlichen Ergebnissen wird R. Erni auf Grund dogmatischer Überlegungen geführt. Er zieht daraus den Schluß, daß in den Fällen, wo eine größere Anzahl von Priestern zum eucharistischen Gottesdienst zusammenkommt, die sakramentale *concelebratio* die gegebene Form der Feier sei, ohne deshalb die *concelebratio caeremonialis* als eine ebenfalls mögliche und glückliche Form der gemeinschaftlichen Meßfeier auszuschließen. Von den geschichtlichen Arbeiten, welche im zweiten Teil den grundsätzlichen Erwägungen des ersten Teiles folgen, verdient der Beitrag J. B. Villigers insofern Beachtung, als er einen guten Überblick über die aktive Teilnahme des Volkes an der Feier der Messe im Lauf der Geschichte darstellt. Er übt dabei mit Recht Kritik an manchen rubrizistischen Bestimmungen, die in wenig sinnvoller Weise und nur aus Unkenntnis des geschichtlichen Werdens erlassen wurden und trotzdem bis heute noch fortbestehen. Manche seiner Vorschläge zur Verlebendigung des Gottesdienstes wird vielleicht nicht jeder gutheißen, so z. B. wenn er empfiehlt, die hl. Messe während ihres Vollzugs mit erklärenden Worten von der Kanzel herab zu begleiten (wenigstens im deutschen Sprachraum ist eine solche Art der Einführung in die Liturgie längst überholt). Auch unter den Folgerungen für die praktische Seelsorge, welche im dritten Teil behandelt werden, finden sich neben vielen wertvollen Anregungen auch solche, denen kaum alle zustimmen werden, so z. B. wenn A. Gügler empfiehlt, eine wenigstens rudimentäre Einführung in die lateinische Kirchensprache breiteren Schichten des Volkes zuzumuten (233). Auch den Erstkommunionunterricht bereits zu einem Meßopferunterricht werden zu lassen, wird wohl nur dort möglich sein, wo die Kinder nicht schon in der 2. Volksschulklasse zur hl. Kommunion geführt werden. Im Ganzen zeigt das Werk eine erfreuliche Höhe und vor allem eine große Aufgeschlossenheit den seelsorglichen Aufgaben der Gegenwart gegenüber. *W. Croce S. J.*

Johner-Pfaff, Choralschule. 8. Aufl., umgearb. von Maurus Pfaff, Benediktiner von Beuron. 8° (XII u. 339 S.). Regensburg 1956, Pustet. Geb. DM 14.—. — Die längst erwartete Neuauflage der Choralschule des im Vorjahr verstorbenen Beuroner Kantors P. Johner liegt nun vor. Wenn wir das neue mit dem alten Buch vergleichen, so fällt schon äußerlich der gleichmäßige, mittelgroße Druck anstelle des unruhigen Wechsels von Groß- und Kleindruck wohltuend auf. Was den Inhalt angeht, so ist auch jetzt das Mittelstück der Formenlehre

gewidmet. Vom früheren 3. Abschnitt sind die Anweisungen für den Choralvortrag und eine sehr gekürzte Anleitung zur ästhetischen Analyse in den 1. Teil überstellt worden. Ebendort werden die Tonarten, allerdings erst nach der Rhythmuslehre, besprochen. Übungen, Priestergesänge, Neumengeschichte sind gestrichen. Die Reste des früheren 3. Teiles (Orgelbegleitung, Choralgeschichte) erscheinen mit neuen Kapiteln von unterschiedlicher Bedeutung verbunden: Verkündigung der beweglichen Feste, liturgische Bücher, Laudes regiae, Ritus für die Aufnahme von Chorsängern (aus der Collectio Rituum von Innsbruck-Feldkirch), Aussprache des Lateins. Über das Kernproblem jeder Choraltheorie, die Rhythmusfrage, hilft sich P. hinweg, indem er für die Praxis verschiedene Methoden zur Auswahl vorlegt; vielleicht hätte hier eine kräftigere Führung dem doch vorwiegend didaktischen Zweck des Buches besser entsprochen. Eine Einzelheit: die Regel über die unvollständigen Kadenzen (168) stimmt nicht ganz; die Regel a) gilt bloß für Mittelkadenzen mit zwei Akzenten (1., 3., 7. Ton) im Fall, daß vor dem letzten Akzent nur eine einzige Silbe steht. Die Beispiele *Justus es, Quod parasti, Bonus es, Qui facit* im 6. Ton sind daher unrichtig; hingegen fehlt *Qui facit* im 3. und 7. Ton (vgl. außer Antiph. Rom., Rubrik zum 1. Psalmton: Johner[6] 95. 92. 94; Pujol, Estudios 219). Das Werk ist bei aller sorgfältigen Sachlichkeit mit Liebe und Wärme geschrieben. Volles Lob verdient das ausführliche Register, das für sich allein schon einen Begriff von der Fülle des Stoffes zu geben vermag, den der neue „Johner" trotz Kürzung um 80 Seiten darbietet. Möge das Buch, wie bisher, auch in der neuen Gestalt erfolgreich im Sinne der liturgischen Erneuerung wirken! *H. Pohl S. J.*

David Pujol O.S.B., Estudios de canto gregoriano. Gr.-8° (341 S.). Abadia de Montserrat 1955. — P. nennt sein Werk bescheiden Estudios, vielleicht, weil sein Inhalt zuerst in Form von Artikeln in Música Sacra Española veröffentlicht wurde. In Wirklichkeit handelt es sich hier um ein vollständiges und hochwertiges Lehrbuch, die Frucht langjährigen Unterrichts. Klare, auch drucktechnisch übersichtliche Gliederung und knappe, präzise Ausdrucksweise zeichnen es aus; eingestreute Beispiele und Übungen beleben die Theorie. Der Verf. bemüht sich nicht um originelle Auffassungen, sondern er sucht, im Anschluß an Mocquereau und die anderen Meister der Solesmerschule, die Lehre in praktischer und leichtfaßlicher Art weiterzugeben. Er erklärt die Grundbegriffe, spricht über den Rhythmus und bringt dann einen zwei Drittel des Bandes füllenden Abschnitt über Kompositions-(Formen-)lehre. Nach dem Vorwort sollen vier weitere Teile folgen, über Ausdruckswert, Begleitung und die Grundlagen der Restauration des Chorals. Die Beispiele berücksichtigen auch das Antiphonale monasticum. Die Bedeutung der Ziertöne könnte besser herausgearbeitet werden. Das Trigon wird gar nicht, der Pressus erst bei der Rhythmuslehre erwähnt. Daß Bi- und Trivirga stets eine eigene Silbe verlangen, kann leicht durch Beispiele widerlegt werden (Grad. und Tractus am 2. Febr. usw.). Recht gut sind die Kap. 15 (Text), 16 (Modalität) und 19 (melodische Struktur) geraten. Das Responsorium als wesentlich dreiteilig zu bezeichnen (284) ist zu eng, da ja vielfach (Alleluja, Resp. breve) das Chorstück zuerst vom Solisten vorgesungen und dann vom Chor wiederholt wird; dann folgt der Vers vom Solisten usw. Literaturhinweise fehlen völlig; man darf erwarten, daß sie samt dem noch fehlenden Register im 2. Band nachgetragen werden. Wenn dieser — hoffentlich bald — den vorliegenden in entsprechender Weise abschließt, so wird die Choralliteratur um ein solides und ausführliches Lehr- und Nachschlagewerk bereichert sein. *P.*

Aszetik und Mystik

Mystische Theologie (Jahrbuch für mystische Theologie I). Gr.-8° (296 S.). Wien 1955, Herold. S 88.—. — Dieses neu erscheinende Jahrbuch für mystische Theologie verfolgt ein Doppelziel: „Erstens sollen die Lehren der großen Theo-

retiker und Praktiker des geistlichen Lebens dargestellt und miteinander verglichen werden, um dadurch ein tieferes Verständnis der von ihnen verwendeten Begriffe zu ermöglichen. Zweitens sollen bisher unbekannte oder wenig gekannte Quellen religiösen Lebens erschlossen und dadurch ein Beitrag zur Geschichte des Frömmigkeitslebens geboten werden" (Vorwort 7). Als Herausgeber zeichnen André Combes, Karl Hörmann und Friedrich Wessely. Das berechtigt zu der Hoffnung, daß auch die folgenden Bände dieses Jahrbuches sich auf der beachtlichen Höhe dieses ersten halten und so einen wertvollen Beitrag leisten zu einem wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden geistlichen Schrifttum, an dem wir gewiß keinen Überfluß leiden. — Der erste Beitrag von Combes: „Die heilige Theresia von Lisieux und ihre Mission", enthält zwei in der Wiener Katholischen Akademie gehaltene Vorträge mit dem Ziel, das rechte Verständnis des Lebens und der Lehre der kleinen heiligen Theresia zu gewährleisten. Der Kitsch, die Sentimentalität, die Mittelmäßigkeit und Bürgerlichkeit haben sich dieses Lebens bemächtigt, darum ist es notwendig, den übernatürlichen, rein von der Botschaft des Evangeliums geprägten Charakter dieses Lebens herauszustellen, und in der Botschaft der Heiligen, gegen alle Verniedlichung und Verharmlosung, den heroischen Charakter des „kleinen Weges" aufzuzeigen. — Der Beitrag von Karl Hörmann: „Das Ziel des Menschen", will eine schlichte Darlegung dessen sein, was Vernunft und Offenbarung vom letzten Ziel des Menschen lehren. Es wäre vielleicht, um Mißverständnisse zu vermeiden, besser gewesen, bei der theologischen Lehre vom Ziel des Menschen nicht wieder vom natürlichen Ziel zu handeln, sondern allgemein das zu bringen, was Schrift und Offenbarung vom Ziel des Menschen sagen, um dann näher einzugehen auf das Wesen des übernatürlichen Zieles. Wenn S. 83 gesagt wird: „Mag es in der philosophischen Ethik, die es mit dem natürlichen Ziel zu tun hat, möglich sein, die Gottesfrage erst nachträglich aufzuwerfen, nachdem schon aus der Analyse des Menschen wichtige Erkenntnisse gewonnen wurden, der theologischen Sittenlehre, die auf das übernatürliche Ziel ausgerichtet ist, ist der Blick auf Gott von Anfang an wesentlich", scheint uns das mit dem, was in der natürlichen Ethik über den Zusammenhang von letztem Ziel und Sittlichkeit (71ff) gesagt wird, in etwa im Widerspruch zu stehen; auch eine philosophische Ethik setzt die Gottesfrage notwendig voraus. — Der Beitrag von Friedrich Wessely: „Das Ziel des Lebens nach Johannes vom Kreuz und Theresia von Avila", will durch die Befragung der Werke der beiden Heiligen die Frage entscheiden, ob das Ziel des geistlichen Lebens, das sie in der Liebesvereinigung der Seele mit Gott (der mystischen Vermählung) sehen, ein Ziel des geistlichen Lebens ist, das bloß für einige bevorzugte Seelen gilt, oder allgemein das Ziel des christlichen Lebens schlechthin. Von der hl. Theresia wird bloß die Seelenburg herangezogen, weil sie nach eigenem Geständnis immer wieder das gleiche zu sagen hat. Beim hl. Johannes vom Kreuz dagegen, bei dem die Einheit seiner Lehre nicht so klar zu Tage liegt — Edith Stein hat in ihrer Kreuzeswissenschaft eine Änderung der Lehre behauptet und zu begründen versucht — werden die einzelnen Werke untersucht. Das Ergebnis: das Ziel des geistlichen Lebens, wie es die beiden Heiligen darstellen, ist allgemeines Ziel jedes Getauften. Entscheidend für diese Antwort sind die Ergebnisse, zu denen der Verf. in der Untersuchung der Lehre der hl. Theresia in der Seelenburg kommt. Sie unterscheidet zwischen den besonderen Gebetsgnaden, die einen gewissen habituellen je vollkommeneren Zustand der Seele zum Ziele haben, und diesem Seelenzustand selbst, der, wie sie bis zur fünften Wohnung betont, auch ohne die besonderen Gebetsgnaden (aber, wie der Verf. meint, nicht ohne besondere „übernatürliche" Gnaden im Sinne Theresias) erreicht werden kann. Daher das Schlußurteil des Verf.: „Aber ebenso nachdrücklich muß gesagt werden, daß der Grad dieser als mystische Vermählung zu bezeichnenden Gottvereinigung sehr verschieden hoch ist und daß die Wege, auf denen der einzelne dazu geführt wird, vielfältig

sind. So scheint es uns auch möglich — vorausgesetzt, daß man den Begriff der Betrachtung nicht so eng faßt wie Johannes vom Kreuz —, daß derjenige, der Zeit seines Lebens nicht aufhört, sich der Betrachtung hinzugeben, dennoch zu diesem Ziel der mystischen Vermählung gelangen kann" (173). Ein Bedenken sei ausgesprochen: Als ein Kennzeichen dieser Liebesvereinigung wird angeführt „eine zuständliche Gewißheit des Besitzes des sich mitteilenden Gottes auf Grund der innigen Teilnahme an seinem Leben" (172). Sollte dazu nicht das außerordentliche (mystische) Gebet erfordert sein? Man müßte doch den Umstand beachten, daß in den beiden letzten Wohnungen die hl. Theresia keine ähnlichen Bemerkungen bezüglich des Zustandes auch ohne besondere Gebetsgnaden macht; für den hl. Johannes vom Kreuz scheint sich die Möglichkeit, auch ohne mystische Gnaden zu dieser Vereinigung zu gelangen, aus seinen Werken nicht zu ergeben. — Der Beitrag von Hildegard Waach: „Johannes vom Kreuz und Franz von Sales", bezeichnet sich als Versuch einer vergleichenden Studie über strittige Punkte ihrer Lehre. Die zwei Punkte, um deren Vergleichung es hier geht, sind die Stellung des geistlichen Menschen der Welt gegenüber und die Lehre von der Entblößung (Ausschaltung) der Seelenkräfte beim innerlichen Gebet. Um eine echte Vergleichsmöglichkeit zu gewinnen, wird in sehr umsichtiger Weise die Verschiedenheit der Adressaten, die besondere Art, über das geistliche Leben zu sprechen, besonders aber die persönliche Eigenart der beiden Heiligen untersucht. Das Ergebnis: Übereinstimmung im wesentlichen. Johannes vom Kreuz und Franz von Sales enden beide bei der totalen Entsagung, um die Seele ganz Gott zuzuführen. Die auf den ersten Blick unvereinbar erscheinenden Ausdrucksweisen sind zu erklären von dem verschiedenen Standpunkt, von dem aus die beiden ihre Lehre darlegen (das ist sehr schön beim Gegensatz reiner Glaube — selbstlose Liebe aufgezeigt; 216—223) letztlich aber doch von einer verschiedenen Struktur der geistigen Persönlichkeit beider Heiligen. — Derartige vergleichende Studien erscheinen uns sehr fruchtbar: zwingen sie doch, die Tragweite der Lehren der Heiligen genau zu prüfen und besonders: einzugehen auf alle Voraussetzungen ihrer Lehre. — Der letzte Beitrag von Anna Coreth: „Die Mystik der Klarissin Giovanna Maria della Croce" macht uns mit dem Leben und dem zu ihrer Zeit (1603—1673) weitreichenden Einfluß einer heute nahezu vergessenen Klarissin von Rovereto bekannt. Dargestellt ist in erster Linie nach der von Giovanna selbst verfaßten Vita der Aufstieg ihres inneren Lebens von den ersten Zeiten der Läuterung bis zu den höchsten Stufen der mystischen Einigung. Aus ihren Schriften lernen wir den großen Einfluß der spanischen Mystik auf sie kennen. Trotz dieses Einflusses ist unsere Mystikerin doch wieder sehr eigenständig. Welche Bedeutung in ihrer Mystik die Herz-Jesu-Verehrung und die Andacht zur Gottesmutter hat, wird in einem Schlußkapitel eigens dargestellt. — Ein gewisser Nachteil scheint uns darin zu liegen, daß die Anmerkungen nicht unter dem Strich gegeben werden, sondern jeweils am Schluß jedes Beitrages abgedruckt sind.

V. Naumann S.J.

Berta Widmer, Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 52). 8° (VIII u. 286 S.). Basel und Stuttgart 1955, Helbing u. Lichtenhahn. sFr. 12.—. — Dieses Thema wird hauptsächlich aus den drei theologischen Werken Hildegards, Scivias, Liber meritorum vitae und Liber divinorum operum, dargestellt. Gelegentlich werden auch die Briefe und die naturwissenschaftlichen Werke der Heiligen, freilich mit großen Vorbehalten, herangezogen (die Gründe dafür bringt die Einleitung 9—14). — Die Schaumystik Hildegards, die in diesen Werken ihren Niederschlag findet, hat in erster Linie nicht zum Ziel, die Zukunft vorauszusagen. In diesem Sinn hat 40 Jahre nach dem Tod Hildegards der Prior Gebeno von Eberbach Auszüge aus den Werken der Heiligen gemacht (24. 193);

auch dort, wo aus dem Wortlaut diese Absicht sich kundgibt, ist es nicht eindeutig möglich, ihre Bilder und Prophezeiungen auf bestimmte historische Persönlichkeiten festzulegen. Es ist vielmehr in allen drei Werken die moralisch-theologische Interpretation konsequent festgehalten (15). Es handelt sich um „eine umfassende, in sich ruhende und episch breite Darstellung christlicher Glaubens- und Sittenlehren, welche in das Hauptbewußtsein der göttlichen Heilsökonomie eingebaut und in das mittelalterliche neuplatonische Weltbild einer alle Seinsbereiche durchdringenden hierarchischen Ordnung und Zuordnung in Gerechtigkeit und Harmonie eingefügt sind" (233). Zur Erkenntnis und Darstellung dieser religiösen, aus der Schrift (und nie durch metaphysische Spekulation) erschlossenen Wahrheiten wird das Irdische und Materielle in seinem ganzen Ausmaß herangezogen, aus der Überzeugung heraus, daß die materielle Welt mit der geistigen eine Einheit bildet, ihr gegenüber strikten Symbolcharakter besitzt (15. 101: Charakterisierung ihrer Naturwissenschaft als reales Symbol der religiösen Wirklichkeit). Die Darstellung geschieht so, daß die Gedankengänge Hildegards abgehoben werden von dem, was sie aus der Lehrtradition ihrer Zeit wissen konnte; die sehr selbständige Stellungnahme zu diesen traditionellen Anschauungen wird immer wieder hervorgehoben (z. B. 212: Untergang von Reich und Papsttum). Darin, daß in den Anmerkungen Hildegards Auffassungen mit ähnlichen der Patristik verglichen und in ihrer Eigenart herausgestellt werden, tut sich die außergewöhnliche Belesenheit und Gelehrsamkeit der Verfasserin kund. *N.*

Elisabeth von der Dreifaltigkeit, Lob seiner Herrlichkeit (Licht vom Licht, N. F. 6). Kl.-8° (224 S.). Einsiedeln o. J. (1955), Benziger. Geb. sFr. 8.90, DM 8.60. — Nachdem uns P. Philipon in der geistlichen Lehre der Schwester Elisabeth († 1906) — vgl. ZkTh 73 (1951) 380 — mit der Richtung, dem Inhalt und der Bedeutung des Lebens der Karmelitin Elisabeth von der Dreifaltigkeit bekannt gemacht hat, läßt er in dieser Auswahl aus den Briefen, ihrem geistlichen Testament und ihrem Hochgesang auf die heiligste Dreifaltigkeit die Schwester selbst zu uns sprechen. Sehr passend hat man der deutschen Übersetzung (besorgt von Dr. Eugen Wetzel) den Titel „Lob Seiner Herrlichkeit" gegeben; Lob der Herrlichkeit des Dreieinigen zu sein, darin hat Schwester Elisabeth — ihr Seligsprechungsprozeß ist eingeleitet — ihren Beruf auf Erden, schon in Erwartung des ewigen *Sanctus* (120) erblickt. (Wenn man schon den lateinischen Ausdruck für Lob seiner Herrlichkeit gebraucht, sollte man richtig *laus gloriae* und nicht *laudem gloriae* schreiben, z. B. 7. 189. 190. 196.) Die Auswahl der Briefe geschieht chronologisch, nach den einzelnen Lebensabschnitten; jedem Abschnitt sind kurze biographische Notizen vorausgeschickt. Über die eine Wahrheit hinaus, auf die die Schwester nicht müde wird, immer wieder hinzuweisen, daß der dreieinige Gott selbst in unserem Herzen wohnt und wir ihn dort suchen und anbeten sollen, ist wohl eine andere Wirkung der Lektüre dieser Briefe bedeutender: die Bestärkung im Glauben. Es ist z. B. ergreifend, wie sie, im Angesicht des Todes, vom ewigen Leben spricht. Es zeigt sich aber auch, wie die hochherzige Ausrichtung des ganzen Lebens nach diesen Wahrheiten, dieses von Natur aus reiche, liebeerfüllte Wesen zu erweitern und zu bereichern imstande ist. *N.*

André Combes, Die Heilige des Atomzeitalters. Übertragen von Elisabeth Marnegg. 8° (264 S.). Wien o. J. (1956), Herold. Geb. S 72.—. — Vielleicht hätte man besser den Titel des französischen Werkes, dessen Übersetzung hier geboten wird, „Therese von Lisieux und ihre Sendung", beibehalten, oder wenn man schon für die deutsche Ausgabe einen anderen Titel wählen wollte, erschiene uns die sehr glückliche Formulierung von Combes, daß die hl. Therese „das Wort Gottes an unsere Zeit" ist (232), dafür viel entsprechender. Das

ist die Größe der hl. Therese vom Jesukind: Nicht nur, daß sie gläubig, kompromißlos und hochherzig die Forderungen des Evangeliums in ihrem Leben verwirklicht, sie erfaßt sehr rein den wahren göttlichen Sinn der evangelischen Wahrheit und lebt ihn, ohne sich auch nur im geringsten etwa durch die in ihrem Karmel gepflegte Spiritualität verbilden zu lassen (147—149). — Die Studie baut auf genauester historischer Forschung auf. Denn die Lehre der Heiligen kann nicht ohne weiteres aus ihren Schriften herausgelesen werden; der eigentliche Sinn ihrer Worte erschließt sich erst, wenn man die Situation kennt, aus der heraus und für die sie gesprochen hat (134). Das wird z. B. gezeigt in der Herausstellung des wahren Sinnes der geistlichen Kindheit; die echt theresianische Bedeutung dieses Begriffes steht nicht am Anfang ihres Lebensweges, sondern am Ende. — Was die Darstellung der apostolischen Auffassung der Heiligen angeht, seien einige ergänzende Bemerkungen gestattet. Zunächst was die Behauptung betrifft, die Berufung Thereses wäre wesentlich apostolisch, missionarisch und nicht beschaulich (134). Den Unterschied von beschaulichem und tätigem Leben kann man nicht von der Zielsetzung des geistlichen Lebens des Menschen aus machen; denn jedes, auch das rein kontemplative Leben hat eine wesentlich apostolische Zielsetzung: es steht im Dienste des Aufbaues des mystischen Leibes Christi. Der Unterschied kann nur von den Mitteln aus gemacht werden, von den Betätigungen, wodurch ich zu diesem Aufbau mitwirke. Und darin bleibt Therese dem Ideal ihres Ordens treu. Die Mittel, die sie anwendet, sind Gebet, stellvertretendes, sühnendes Leiden, also rein „kontemplativ". Daneben aber gibt es auch ein apostolisches Wirken, das durch die äußere Tat geschieht, ja geschehen muß. Das Tun des Apostels muß allerdings, soll es der Gnade Gottes ihre ganze Einfluß- und Wirkungsmöglichkeit offen lassen, aus der innigsten Vereinigung mit Gott hervorgehen. Versteht man Kontemplation in diesem Sinn der innigen Verbindung mit Gott und nicht in dem engeren von aktuellem Gebet, so mag man gelten lassen, daß „das höchste Gesetz der menschlichen Tätigkeit der Vorrang der Kontemplation ist" (85). Man läßt dann aber besser den Ausdruck Kontemplation, weil zu sehr mit der Vorstellung von formellem Gebet verbunden, fallen und spricht von der Notwendigkeit der Gottvereinigung oder der aktuellen oder virtuellen Gottesliebe. — Besondere Befriedigung gewährt die Tatsache, daß die Urschrift der Geschichte einer Seele herangezogen wird. Störend wirkt in der Übersetzung u. a. der Gebrauch des Wortes „geistig" für „geistlich". *N.*

Eugen Walter, Wesen und Macht der Liebe. 8° (184 S.). Freiburg 1955, Lambertusverlag. Geb. DM 8.70. — Mit vollem Recht trägt diese Sammlung von Aufsätzen, Vorträgen und Predigten den Untertitel „Beiträge zu einer Theologie der Liebe". Mögen auch keine Zitate und Anmerkungen angeführt werden, so zeigen doch die Ausführungen überall volle Vertrautheit mit der ganzen Weite der modernen Problematik um dieses Thema in philosophischer, pädagogischer, psychologischer und theologischer Hinsicht. Ganz besonders gelungen erscheinen uns jene Stücke, wo der Verf. als Theologe und Exeget etwa die Gestalt der Liebe im NT oder die Auslegung des Herrenwortes „Was ihr dem Geringsten ..." behandelt. *N.*

Johannes B. Lotz, Von der Einsamkeit des Menschen. Kl.-8° (147 S.). Frankfurt (1955), Josef Knecht. — Wir können es verstehen, daß die Gedanken dieses Büchleins, hervorgegangen aus einem öfter gehaltenen Vortrag, tiefe innere Bewegung ausgelöst haben (9). Der erste Teil, Vereinsamung, bringt eine meisterhafte Diagnose unseres technischen Zeitalters. Trotz seiner Naturbeherrschung, trotz seiner Großstadtkultur und weitgehendsten Arbeitsteilung ist der moderne Mensch erschreckend vereinsamt, fremd geworden der Natur und dem Mitmenschen, vor allem aber (und als letzter, innerster Grund aller anderen Entfremdung) seinem Schöpfer und Herrn. Der moderne Mensch kann nicht mehr

beten, und darum nicht lieben. Der Weg zur Heilung ist die wahre Einsamkeit. Einzelne Kapitel wie über das Schweigen, über das Gespräch, die eheliche Gemeinschaft möchte man am liebsten immer wieder lesen, so sehr zeichnen sie sich durch Tiefe und vollendeten sprachlichen Ausdruck aus. — Offenbar war es nicht die Absicht des Verf., durch seine Ausführungen eine tiefgehende Begründung einzelner Worte Unseres Herrn im Evangelium zu geben (z. B. vom Mammon, von der Armut im Geiste, von der Notwendigkeit des Gebetes). Es sollte wohl gezeigt werden, wie, vorgängig zu allen christlichen Forderungen, das Mühen und Ringen um die wahre Einsamkeit (die Notwendigkeit beharrlicher Übung und vieler Zeit wird mit Recht unterstrichen) zur Bewahrung des Menschlichen überhaupt unerläßlich ist. Hinweise darauf, daß im Christentum, vor allem in Christus selbst, die Verwirklichung der wahren Einsamkeit und damit das Heil des Menschen gegeben sind, fehlen nicht. *N.*

Ida Friederike Görres, Aus der Welt der Heiligen. 8° (453 S.). Frankfurt a. M. 1955, Josef Knecht. — Das Buch der bekannten Verfasserin beschäftigt sich mit dem genannten Gegenstand in vier Abschnitten: 1. Notizen und Einfälle; 2. Von der Verehrung der Heiligen; 3. Gestalten; 4. Gespräch über die Heiligkeit. Es bietet dem Leser eine Fülle von Gedanken und Anregungen in gepflegter, oftmals dichterisch eindringlicher Sprache. Wir sehen sie in Auseinandersetzung mit der Gestalt eines J. H. Newman und des hl. Alphons von Liguori und werden in einer Reihe kleinerer oder größerer Studien in das Leben einer hl. Radegundis, eines sel. Heinrich Seuse, eines hl. Severin, einer hl. Johanna d'Arc, einer Florence Nightingale eingeführt. Und immer steht hinter dem suchenden, um Verständnis ringenden Blick auf Gestalt und Wirken dieser Menschen die Frage: Was wollte Gott mit ihnen? Worin liegt ihre Größe und was wollen sie uns sagen? Es ist dieselbe Frage, die in den Abschnitten über Patronate und Leitbilder, über die Stellung der Heiligen im Ganzen unseres Glaubens usw. in anderer Form gestellt wird. Wie eine Zusammenfassung und als Höhepunkt des Ganzen mutet der letzte Abschnitt des Buches an, der sich in Form eines Gespräches über die hl. Elisabeth von Thüringen mit dem Phänomen der Heiligkeit auseinandersetzt. Hier zeigt Verf. wohl am eindringlichsten, wie tief sie verstanden hat, worin letzten Endes alle Heiligkeit gründet und sich erfüllt: in der Liebe, die den Heiligen an die Seite und in die innigste Nähe seines gekreuzigten Herrn führt. So nahe, daß auf seinem Angesicht das Antlitz Christi widerleuchtet. Das Buch wird nicht nur viel Verständnis sondern, was mehr ist, Liebe zu den Heiligen und zur Heiligkeit wecken. *Hans B. Meyer S.J.*

Varia

Fritz-Joachim von Rintelen, Der Rang des Geistes. Goethes Weltverständnis. 8° (436 S.). Tübingen 1955, Max Niemeyer. — Rintelen glaubt, daß uns heutigen Menschen, deren Erfahrung mit dem „Erschrecken und Zerbrechen" beginnt, eine neue „Aneignung der Grundhaltungen Goethes" helfen könnte. Bedroht von den beiden Extremen einer „rein formal-quantitativ bestimmten, intellektuellen Beherrschung des Weltganzen" und einer „vitalen, machtlüsternen Dynamik", müssen wir wieder die Mitte des Menschen suchen, Sinn für Maß und Proportion, Geborgenheit und Liebe. Von dieser „Dimension des Herzens" soll Goethe zu uns sprechen (Einleitung). In einer sorgfältigen Arbeit legt der Verf. des Dichters Verständnis der Natur, sein Verhältnis zum eigenen menschlichen Dasein und zu Gott klar, distinkt und umfassend dar. Auch Goethes inneres Werden, sein Ringen mit den nach unten ziehenden Mächten und sein Aufstieg zu lichter Geistigkeit wird dabei immer wieder sichtbar gemacht. Im dritten Teil sind die Analysen über deutsche Klassik und Romantik auf knappem Raum meisterhaft zusammengefaßt. Durch das ganze Buch spürt

man wohltuend den klaren Geist und das ausgewogene Urteil des Verf. Hier liegt ein Werk vor, in dem man sich über Goethes Weltanschauung orientieren kann. Ob aber Goethes behauste und harmonische Geistigkeit dem heutigen Menschen wirklich helfen kann, das möchte man freilich bezweifeln. Wie könnte dieser die Erschütterungen und Zerstörungen seiner Zeit ertragen, wenn er nicht wüßte um die absolute Transzendenz Gottes, der als Schöpfer die Fundamente dieser Welt garantiert und als Erlöser die Menschen heimholt. Aber gerade vor diesem Gott scheint sich die innerweltliche Geborgenheit Goethes letztlich zu verschließen. Die Gefahr, in den Fußstapfen Goethes in eine Sackgasse zu geraten, ist groß, und die Möglichkeit einer *παιδαγωγία εἰς Χριστόν* (S. 232) gering, wenn man das wahre Heil nicht bereits gefunden hat. *P. Kurz S. J.*

Alfred Focke S. J., Georg Trakl. Liebe und Tod. 8° (252 S.). Wien 1955, Herold. S 88.—. — Geleitet von einem Wort Gertrud von le Forts, daß die Literaturgeschichte einmal in ihrem Verhältnis zum christlichen Dogma geschrieben werden müsse, deutet Focke die dichterische Aussage Trakls (wie früher schon die Rilkes) vom christlichen Menschen- und Weltverständnis her und sichtet sie nach dem letztlich allein gültigen Kriterium der geoffenbarten Wahrheit. F. ordnet die Gedichte Trakls thematisch und faßt sie zusammen unter den Schlüsselworten: Untergang, Offenbarung, Schwermut, „Herbstseele", „Helian", Liebe und Tod. Es gelingt ihm, aus der Vielfalt der, oberflächlich betrachtet, oft eigenartig nebeneinander gesetzten und bisweilen fast irrational anmutenden Traklschen Bilder und Farben die elementare und leidenschaftliche Tiefe des Herzens des Dichters und dessen reinen und außergewöhnlichen Einklang aufzuzeigen, soweit dies von außen und auf so knappem Raum überhaupt möglich ist. Focke zeigt vor allem, daß Trakl über Rilke und die ganze Nietzschetradition hinausgeht, hinter den Tod zurück und dort die Macht des Bösen aufzeigt, die den Tod erst zur Folge hat. Damit sprengt Trakl den Geist des ‚Jenseits von Gut und Böse', den Geist der Säkularisation und des weltimmanenten Gottes von innen her. Die Arbeit ist zweifellos eine beachtenswert ganzheitliche, behutsam sich einfühlende Interpretation, die für das Verstehen des Dichters unentbehrlich ist. Man wird sie darüber hinaus als bahnbrechenden Schritt in der christlichen Literaturkritik überhaupt ansehen dürfen. Von einem leisen Zweifel kommt man freilich in der Deutung F.s nicht ganz los. Ob die Sympathie für den Dichter und die Struktur der Entwicklungslinie: Rilke — Trakl — G. von le Fort (siehe Vorwort S. 7) F. nicht, vielleicht unbewußt, ein wenig dazu verleitet hat, etwas von seinem eigenen christlichen Gedankengut in die Verse Trakls hinein zu deuten? (Als Beispiel vgl. die Eva-Maria-Linie S. 218.) Ein Grund für die leichte Verzerrung zum explizit Christlichen hin liegt wohl auch darin, daß F. einerseits mit auffallend wenig biographischen Tatsachen auskommt, andererseits ziemlich stark vom verklärten Traklbild L. v. Fickers beeinflußt ist. *K.*

Josef Pieper, Weistum — Dichtung — Sakrament. Aufsätze und Notizen. 12° (349 S.). München 1954, Kösel. DM 13.50. — In diesen Aufsätzen und Notizen begegnet man in immer neuen Ausprägungen und Anwendungen dem Besten aus dem Gedankengut, das P. schon in einem reichen Schrifttum ausgebreitet hat. Überall spürt man die festen Konturen scholastischen Denkens, sowohl in den Beiträgen, die über Grundfragen der Erkenntnis, über Hoffnung, Einfachheit, Privateigentum handeln, wie auch in den Betrachtungen des kirchlichen und theologischen Bereichs. Hier fällt manches treffsichere Wort. Aus der Missionssituation der Kirche in unserem Volk wird die Notwendigkeit abgeleitet, „die primären und zentralen Wahrheiten des Christentums mit einer sehr energischen Akzentuierung hervorzuheben" (260). Die Fernsehübertragung der hl. Messe wird als „Profanierung" (im ursprünglichen Sinn des Wortes) gekenn-

zeichnet (272). Der bloßen „Freizeitgestaltung" wird die Muße gegenübergestellt, deren edelste Form das Fest ist, wobei die kultische Feier wieder als Urgestalt des Festes geltend gemacht wird (211; vgl. 251). Weitere Erwägungen werben für die Sinnerfüllung der in der Sakramentenliturgie gegebenen Symbole.

J. A. Jungmann S. J.

Der Große Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. 5., neubearb. Aufl., VIII. Bd.: Sade — Tessin. Lex.-8° (1520 Sp., zahlr. Bilder u. Karten). Freiburg 1956, Herder. Geb. DM 43.—. — Es ist eine Freude, vom Großen Herder den vorletzten Band und damit dessen nahe Vollendung anzeigen zu können. Wo man blättert und liest, hat man, wie in den bisherigen Bänden, so auch hier das stärkende Empfinden, daß hinter den tausenderlei Einzelheiten schließlich immer jenes geschlossene christliche Weltbild steht, das, gewissermaßen als leitendes Programm, vorangestellt wurde in dem Bildungsbande „Der Mensch in seiner Welt", der bereits ZkTh 75 (1953) 352—354 von Karl Rahner geziemend gewürdigt wurde. Neben den naturgemäß vorherrschenden Artikeln, die mit alter Gediegenheit in die bunte Erscheinungswelt von Natur, Kultur und Geschichte einführen, stehen auch in diesem Bande wieder die Artikel, die der philosophischen Durchdringung und der theologischen Überhöhung dienen: Schicksal, Seele, Sein, Schmerz (dieser, sowohl der erlöste wie der unerlöste Schmerz, zugleich in seiner Spiegelung in erlesenen Kunstbeigaben), Schöpfung (mit einer dem heutigen Fragestand entsprechenden Darstellung des Schöpfungsberichtes), Sprache. Dem Bereich des Ethischen gehören an die eingehenden Artikel über die verschiedenen Erscheinungsformen des Sozialen und des Sozialismus, über Staat und Streik. Den bohrenden Gedankengängen eines gewiegten Theologen begegnet man in den Artikeln Sakrament und Taufe. Gute Information erhält man über Scholastik, Scheler, Schopenhauer. Der Artikel Schule gibt in Wort und Bild einen Begriff von der heutigen Vielgestaltigkeit der Formen und Probleme. Lobend hervorzuheben ist noch, daß allen wichtigeren Artikeln eine kurze, wohlgewählte Bibliographie beigegeben ist. *J.*

Monumentum Bambergense. Festgabe für Benedikt Kraft, hrsg. in Verb. mit G. Eis, H. Pfeil u. Fr. Sauter von Hermann Nottarp (Bamberger Abhandlungen und Forschungen 3). Gr.-8° (674 S.). München 1955, Kösel. Geb. DM 32.—. — Diesem Monumentum ist die Aufgabe zugedacht, zum 65. Geburtstag des langjährigen Rektors der Philosophisch-Theologischen Hochschule ein Spiegelbild des Studienbetriebs darzubieten, der für die ersten Nachkriegsjahre in Bamberg bezeichnend war. Der Radius dieser Festschrift reicht so weit — er umfaßt Rechts- und Staatswissenschaften, Philosophie und Geisteswissenschaften, Naturwissenschaften und Mathematik — und die Vielfalt der 50 Beiträge ist so bunt, daß nur einige Einzelheiten, die einer theologischen Zeitschrift näher liegen, hier angedeutet werden können. Auf dem Gebiet der Rechtswissenschaften ist u. a. von Kultusfreiheit, Kollektivschuld, Kriminologie des Schmuggels die Rede. Der Philosoph H. Pfeil vergleicht Denkfreiheit und „Glaubens- und Gewissenszwang" (243—262). Über den Bildungsauftrag der Höheren Schulen und heutige Schulreformpläne spricht R. Schwarz in einem mutigen Artikel, der auf die Unentrinnbarkeit der religiösen Entscheidung vor allen Teilreformen hinweist (284—297). Die Geschichte der Klerusbildung erhält ein Streiflicht durch J. Kist, Bamberger Kleriker an den Universitäten des Spätmittelalters (439—452). Die Theologie ist im allgemeinen nicht einbezogen. Doch gehören zwei Beiträge der Liturgiegeschichte an: O. Meyer, Breviarium Eberhardi (413—429), womit die Überlieferungsgeschichte einer unedierten, in fünf hs. Fassungen vorhandenen Bamberger Gottesdienstordnung aus dem 12. Jh. aufgehellt wird, unter Mitteilung einzelner Ausschnitte aus dem Inhalt; und F. Pilhatsch, Das Problem der chinesischen Liturgiesprache (519—528). *J.*

Eine alte armenische Übersetzung der Tertia Pars der theologischen Summa des hl. Thomas von Aquin. Einleitung nebst Textproben hrsg. von M. A. van den Oudenrijn. 4° (240 S.). Bern (1955), Francke. Geb. sFr 62.40, DM 60.—. — Die Übersetzung stammt aus dem Jahre 1347 aus einem armenischen Dominikanerkloster Transkaukasiens, in der heutigen Sowjetunion, das damals ein Mittelpunkt gelehrter Studien in Philosophie und Theologie war und wo noch andere Werke des hl. Thomas übersetzt wurden. O. bearbeitet vier Hss, eine Pariser (Bibl. Nat.), eine Wiener (Mechitaristen), eine Leidener (Univ.-Bibl.) und eine vatikanische. Aus der Schlußbemerkung der letzteren leitet O. viele interessante Einzelheiten über den Verfasser der Übersetzung und über das wissenschaftliche Leben seiner Mitbrüder im alten Ostarmenien ab. In weiteren Abschnitten behandelt er die Eigenart der Übersetzung, die Bibelzitate und die Frage nach der Textgestalt der lateinischen Vorlage. S. 58—205 werden die *tabulae* oder Inhaltsangaben der Tertia pars, q. 3 nach der Pariser und Wiener Hs, q. 59 a. 5 und 6 nach der Leidener Hs, q. 60—71 und q. 77 nach der vatikanischen Hs im armenischen Text mitgeteilt, jeweils mit kritischem Apparat. Auf vier Tafeln wird je eine Probeseite aus jeder Hs vorgelegt. Eine mustergültige Ausgabe. Nur schade, daß aus wirtschaftlichen Gründen nicht der vollständige Text abgedruckt werden konnte. *J. Hofbauer S. J.*

Thomasforschung und Elektronentechnik. — Die neueste Entwicklung der Technikzeigt, daß die Maschine imstande ist, nicht nur durch Ausführung grober mechanischer Arbeit den Menschen zu entlasten, sondern ihm auch ermüdende und zeitraubende Tätigkeiten abzunehmen, die mit dem Denken aufs engste zusammenhängen. Man hat darum schon, freilich zu Unrecht, von „Denkmaschinen" gesprochen. Von Denken ist keine Rede; es handelt sich nur um Denkhilfen, um die mechanisierbare Aufbereitung des Denkmaterials, um mechanische Unterstützung des Gedächtnisses und ähnliche Aufgaben. Solche Hilfen sind längst schon im Gebrauch; jede schriftliche Aufzeichnung, das Buch, besonders das Nachschlagewerk, gehört hieher. Eine eigene Klasse bilden jene Denkhilfen, die eine große Zahl von Einzeldaten bereitstellen: z. B. Bibliothekskataloge (in Kartenform) und überhaupt Zettelkarteien; Kürze und strenge Ordnung sind unerläßliche Bedingung für eine rasche Handhabung solcher Einrichtungen. Gerade auf diesem Gebiet läßt sich nun mit Vorteil die Maschine einsetzen, besonders seitdem in den letzten Jahren die fast trägheitslos und daher ungeheuer rasch arbeitenden Elektronenröhren und neuestens die ähnlich wirkenden Transistoren auch auf diesem Sektor Eingang fanden. Es sind Maschinen entwickelt worden, die im Prinzip den großen elektronischen Rechenautomaten verwandt sind.

Vor zehn Jahren (1946) reichte P. Roberto Busa S. J. an der Gregoriana in Rom seine These ein: „La terminologia tomistica dell'interiorità. Saggi di metodo per un'interpretazione della metafisica della presenza"[1]. Bei der Ausarbeitung des Themas trat die Notwendigkeit einer philologisch-grammatikalischen Analyse der Sprache und des Stiles vor der Interpretation deutlich zutage. Ein auf solider Kleinarbeit erarbeitetes Verständnis der Sprache würde auch die Wege zum modernen Verständnis der alten Autoren ebnen. So kam P. B. auf den Gedanken, seine bisherige Arbeit auf die gesamte Thomasische Terminologie auszuweiten und einen Index verborum (Liste aller Wörter mit Angabe der Fundstellen) oder noch besser eine Konkordanz (Wörter mit Fund-

[1] Mailand 1949, Bocca. 280 Seiten. — Die folgenden Darlegungen stützen sich hauptsächlich auf ein von P. Busa im Sept. 1955 auf dem Thomistenkongreß in Rom gehaltenes Referat (Sapientia Aquinatis, Roma 1955, 602—605) sowie auf mündliche Mitteilungen. P. Busa ist gegenwärtig Professor der Philosophie in Gallarate bei Mailand.

stellen und Kontext) der Werke des hl. Thomas herzustellen. Teilarbeiten in dieser Richtung liegen bereits vor: Band 16 der Leonina bietet ein Register aller Titelwörter der beiden Summen; Prof. Deferrari verzettelte alle Wörter der Summa theologica und erarbeitete daraus „A Lexicon of St. Thomas Aquinas" (Washington 1948), Prof. O'Reilly von der Notre-Dame-Universität (USA.) fertigte eine Zettelkartei der Summa contra Gentes. Die Bearbeitung des Gesamtwerkes nach den bisherigen Methoden würde die Kraft eines einzelnen weit übersteigen. Umfassen doch die Opera omnia schätzungsweise an die 12 Millionen Wörter. So sah sich P. Busa nach maschinellen Einrichtungen um, die das Verfahren beschleunigen könnten. Versuche mit den Lochkarten-Maschinen der IBM (Internationale Büromaschinen-Gesellschaft)[1] brachten den gewünschten Erfolg. Der Zeitaufwand ließ sich auf ein Zwanzigstel (u. U. sogar ein Vierzigstel) verkürzen. Dazu der Vorteil völlig fehlerfreien Arbeitens sowie die leichte Möglichkeit, die Untersuchungen in verschiedener Weise zu variieren.

Das Verfahren ist im wesentlichen folgendes: Der Text wird der Maschine ‚mundgerecht' gemacht, d. h. auf Lochkarten (zu 80 Zeichen) geschrieben oder richtiger (mit eigenem Alphabet) ‚eingelocht', und zwar soviel, als jede Karte samt Fundstellenangabe fassen kann. Die so geschriebenen Zeilen, die mit der Lochung zugleich in gewöhnlichen Typen mitgeschrieben werden, müssen nun allerdings überprüft, d. h. mit dem zu schreibenden Text verglichen werden. Dies ist die einzige Kontrolle, die der ganze Prozeß erfordert. Ist sie geschehen, so können die Zeilen auf Karten, die nur je ein Wort (samt Belegstelle) enthalten, rein maschinell übertragen werden. Die so erhaltenen Karten werden dann maschinell geordnet und je nach Bedarf sortiert. Die Maschine besorgt auch das Vervielfältigen solcher Karten; sie schreibt ferner auf Wunsch den Inhalt der Lochkarte in Klartext auf Papier oder Druckmatrizen (druckfehlerfrei!) in Listenform um. Die Maschinen können pro Stunde bis zu 40.000 Karten durchschleusen (sortieren), 4000 Karten reproduzieren, 4000 Zeilen (mit automatischer Paginierung) reinschreiben. Es gibt noch rascher arbeitende Verfahren. Die Methoden und Geräte werden ständig weiterentwickelt.

Was ist nun aus den Plänen des P. Busa geworden? Er hat seine Ideen reiflich erwogen und sich eingehend mit einer Reihe von Sachverständigen beraten. Von vielen Seiten, u. a. auch von mehreren amerikanischen Universitäten, die P. Busa besuchte, wurde das Unternehmen befürwortet und seine Durchführung empfohlen. Zu Beginn 1954 wurde der Plan dem Heiligen Vater unterbreitet, der ihn lobend billigte; in ähnlichem Sinn erging ein ermutigendes Schreiben der Seminar- und Studienkongregation an P. Busa. So machte er sich denn ans Werk. Durch die Mithilfe von Schreibkräften und dank dem Entgegenkommen der IBM sowie durch die Erschließung der nötigen Finanzquellen konnte in relativ kurzer Zeit die Summa theologica auf rund 220.000 Lochkarten (ebensoviele Zeilen) übertragen werden. Zur Zeit werden diese Karten revidiert. Zugleich laufen Verhandlungen über die finanzielle Sicherstellung der weiteren Arbeit und über die Errichtung eines Arbeitszentrums in Rom.

Nach Vollendung des Werkes wäre also in Rom ein „Index Thomisticus" der Öffentlichkeit zur Konsultation und Bearbeitung zugänglich, ähnlich wie der Thesaurus linguae latinae in München oder der Index artis christianae an der Princeton-Universität (USA.). Freilich wird sich dieser Index zunächst auf die bis jetzt kritisch edierten Werke beschränken. Jedoch wird er selbst eine wertvolle Hilfe für die Edition der übrigen Werke sein. Als wichtiger Nebenerfolg ist noch zu buchen, daß durch diese erstmals in dieser Weise und in diesem Umfange durchgeführte Arbeit Erfahrungen gesammelt werden, die ähnlichen philologischen Unternehmungen zugute kommen werden. *Heinrich Pohl S. J.*

[1] S. Thomae Aquinatis hymnorum ritualium varia specimina concordantiarum. Mailand 1951, Bocca. 180 Seiten (Archivum philos. Aloisianum, series II, n. 7).

BÜCHEREINLAUF

Perrin J. M., La virginité chrétienne. Suivi de Traité de la s. virginité du s. Augustin; L'encyclique S. virginitas de S. S. Pie XII; La consecration des vièrges de s. Léon. 8° (238 S.). Bruges 1955, Desclée de Brouwer. bFr. 90.—.

Peters A., Joannes Messor, seine Lebensbeschreibung und ihre Entstehung. 8° (49 S.). Mülheim (Ruhr), Bromersfeld 2.

Pichler Th., O. S. B., Das Fasten bei Basileios dem Großen und im antiken Heidentum (Commentationes Aenipontanae XI). 8° (135 S.). Innsbruck 1955, Universitätsverl. Wagner.

Pujol D., Estudios de canto gregoriano. 8° (341 S.). Montserrat 1955, Abadia.

Sacra Bibbia, Libro di Geremia commentato dal P. *G. Vittonatto O. P.* 8° (VIII u. 589 S.). Torino 1955, Berruti. L 2500.—.

Schiler H., Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge. 8° (314 S.). Freiburg 1956, Herder. Geb. DM 22.—.

Schnell W., Die Erkenntnis der Natur (Erkenntnis und Wahrheit 1). 8° (246 S.). Stuttgart 1955, Kohlhammer. DM 19.80.

Schnitzler Th., Meßdienerpädagogik. 8° (111 S.). Kevelaer 1955, Butzon & Bercker. DM 4.80.

Schulz W., Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. 8° (306 S.). Stuttgart 1955, Kohlhammer. DM 24.—.

Söhngen G., Philosophische Einübung in die Theologie (Studium universale). 8° (XIII u. 141 S.). Freiburg/München 1955, Alber. DM 7.80.

Spillmann J., Ein Opfer des Beichtgeheimnisses. 8° (360 S.). München 1955, Rex-Verl. DM 12.80,

Stein E., Werke hrsg. von *Gelber* 4.: Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit 2. 8° (XI u. 518 S.). Louvain 1955, Nauwelaerts.

Strangfeld G. J., S. J., Die Stimme auf Patmos. Gedanken für die tägliche Betrachtung. 8° (318 S.). Wien 1955, Herold. S 69.—.

Thomas v. Aq., Eine alte armenische Übersetzung der Tertia pars der Theol. Summa des hl. Thomas von Aquin. Einleitung nebst Textproben, hrsg. von *M. A. van den Oudenrijn.* Gr.-8° (240 S.). Bern 1955, Francke. sFr. 60.—.

Verhandlungen der Schelling-Tagung in Bad Ragaz (Schweiz) vom 22. bis 25. September 1954 (Studia philosophica 14). 8° (VII u. 278 S.). Basel 1954, Verl. f. Recht u. Gesellschaft.

Walterscheid J., Das Leben Jesu nach den neutestamentlichen Apokryphen (Religiöse Quellenschriften 3). 8° (67 S.). Düsseldorf 1953, Patmos-Verl. DM 1.60.

Walther G., Phänomenologie der Mystik (2. umgearb. Aufl.). 8° (264 S.). Olten 1955, Walter. sFr 15.80.

Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hrsg. von *J. Hoffmeister* 2. Aufl. 8° (VIII u. 687 S.). Hamburg 1955, Meiner. DM 32.—.

Zeltner H., Schelling Klassiker der Philosophie 33). 8° (XII u. 335 S.). Stuttgart 1954, Frommann.

Ambrosius, Opera 7 (CSEL 73). Recensuit *O. Faller.* 8° (XVIII, 125* u. 443 S.). Vindobonae 1955, Hölder-Pichler. DM 50.—.

Anselm v. Canterbury, Cur Deus homo. Lateinisch und deutsch. Übers. von *F. S. Schmitt O. S. B.* 8° (XII u. 155 S.). Darmstadt 1956, Wissensch. Buchges. DM 12.80.

Archiv für Liturgiewissenschaft. Hrsg. von *H. Emonds O. S. B.* IV/2. 8° (S. 224—611). Regensburg 1956, Pustet.

Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte. Hrsg. von *L. Lænhart* u. *A. Ph. Brück.* 7. Jg./1955. 8° (439 S.). Speyer, Jaeger. DM 12.—.

Augustinus, Die Geduld. Übertr. und erläutert von *J. Martin.* (St. Augustinus. Der Seelsorger. Deutsche Gesamtausgabe seiner moraltheolog. Schriften). 8° (67 S.). Würzburg 1956, Augustinus-Verl. DM 5.20.

Balthasar H. U. v., Le coeur du monde. Traduit par *R. Givord.* 8° (240 S.). Bruges 1956, Desclée de Brouwer. bFr. 78.—.

Bauer J. B., Die biblische Urgeschichte. Ein Handbüchlein für die alttestamentl. Katechese. 8° (87 S.). Paderborn 1956, Schöningh. DM 3.20.

Bertsche L., S. O. Cist., Directorium sponsae. Kurzansprachen für die

gottgeweihten Jungfrauen 1. 12° (228 S.). Kevelaer 1955, Butzon & Bercker. DM 3.80.

Betschart I., O. S. B., Das heilende Büßen. Vom Sterben und Auferstehen des Christenmenschen. 8° (175 S.). Luzern 1956, Rex-Verl. sFr. 8.90.

Bible, La Sainte, traduite en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem. 8° (XV u. 1669 S.). Paris 1956, Les Editions du Cerf. fFr. 1800.—.

Brems A., Jugendpredigten. Gedanken und Entwürfe. 8° (95 S.). München 1955, Pfeiffer. DM 3.40.

Bridge, The, A yearbook of judaeo-christian studies 1. Edited by *J. M. Oesterreicher* (Pantheon Books). 8° (349 S.). Newark 2 (N. J.) 1955, Pantheon Books (31, Clinton Street). $ 3.95.

Buber M., Königtum Gottes. 3. neu verm. Aufl. 8° (LXIV u. 220 S.). Heidelberg 1956, Schneider. DM 19.80.

Bugnini A.-Braga C., Ordo hebdomadae sanctae instauratus. (Bibliotheca „Ephemerides liturgicae", s. hist. 25). 8° (174 S.). Roma 1956, Edizioni Liturgiche.

Carpentier R., S. J., Temoins de la cité de Dieu. 8° (203 S.). Bruges 1956, Desclée de Brouwer. bFr 48.—.

Claudel P., Heilige unserer Zeit. 8° (151 S.). Einsiedeln 1956, Benziger. sFr. 8.90.

Colling A., Histoire de la musique chrétienne. (Je sais — Je crois 130). 8° (123 S.). Paris 1956, Fayard. fFr. 300.—.

Combes A., Die Heilige des Atomzeitalters, Therese von Lisieux. 8° (263 S.). Wien 1956, Herold. S 72.—.

Coreth E., S. J., Grundfragen des menschlichen Daseins. 8° (151 S.). Innsbruck 1956, Tyrolia. S 38.—.

Credo ecclesiam. Von der Kirche heute. Hrsg. v. der Evang. Michaelsbruderschaft. 8° (75 S.). Kassel 1955, Johannes-Stauda-Verl.

Cristiani, Brève histoire des hérésies. (Je sais — Je crois 136). 8° (126 S.). Paris 1956, Fayard. fFr. 300.—.

Daniel-Rops, Qu'est-ce que la Bible? (Je sais — Je crois 60.) 8° (119 S.). Paris 1956, Fayard. fFr. 300.—.

Du Manoir H., S. J., Maria. Etudes sur la s. Vierge IV. 8° (1038 S.). Paris 1956, Beauchesne.

Elie le prophète selon les écritures et les traditions chrétiennes. 8° (269 S.). Bruges 1956, Desclée de Brouwer. bFr. 200.—.

Engel I., Das Unternehmen zwischen sittlicher Verantwortung und wirtschaftlicher Notwendigkeit. 8° (V u. 141 S.). Freiburg 1956, Herder. DM 6.80.

Falk H., Kirche und Kommunismus. (Religiöse Quellenschriften 9/10). 8° (106 S.). Düsseldorf 1956, Patmos-Verl.

Frickel M., O. S. B., Deus totus ubique simul. Untersuchungen zur allgemeinen Gottgegenwart im Rahmen der Gotteslehre Gregors des Großen. (Freiburger theol. Studien 69). 8° (XVI u. 148 S.). Freiburg 1956, Herder.

Fries H., Bultmann — Barth und die katholische Theologie. 8° (172 S.). Stuttgart 1955, Schwaben-Verl.

Für eine bessere Welt. Jahrbuch für Volksgesundung 1956. Hrsg. von *W. Baumeister* und *H. Lochner*. 8° (144 S.). Hamm 1956, Hoheneck. DM 3.80.

Gabriel A. L., Student life in Ave Maria College, Mediaeval Paris. (Publications in mediaeval studies 14). 8° (XVIII u. 460 S.). Notre Dame, Indiana 1955, Notre Dame Press. $ 6.75.

Gieraths G. M., O. P., Reichtum des Lebens. Die deutsche Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts. (Für Glauben und Leben 6). 8° (124 S.). Düsseldorf 1956, Albertus-Magnus-Verl.

Gilen L., S. J., Das Gewissen bei Jugendlichen. 8° (110 S.). Göttingen 1956, Verl. f. Psychol. Dr. Hogrefe. DM 9.50.

Grégoire de Nysse, La vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu. Introduction et traduction de *J. Daniélou, S. J.* 2. éd. (Sources chrétiennes 1 bis). 8° (XXXV S. u. 154 S.). Paris 1955, Editions du Cerf.

Greinacher N., Soziologie der Pfarrei. 8° (XXXII u. 309 S.). Colmar 1955, Alsatia. DM 16.80.

Guardini R., Der Heilige in unserer Zeit. 8° (24 S.). Würzburg 1956, Werkbund-Verl.

Guardini R., Der unvollständige Mensch u. die Macht. 8° (32 S.). Würzburg 1956, Werkbund-Verl.

Guardini R., Wahrheit u. Ordnung. Universitäts-Predigten 1. 2. 8° (zus.

49 S.). Würzburg 1956, Werkbund-Verl.

Guibert J. de, S. J., Leçons de théologie spirituelle 1. (Bibliothèque de la Revue 2/2). 8° (VIII u. 412 S.). Toulouse 1955, Editions de la Revue d'ascétique. fFr. 1400.—.

Guilelmus de La Mare, O. F. M., Declarationes de variis sententiis s. Thomae Aquinatis (Opuscula et Textus, ser. schol. 21). 8° (32 S.). Monasterii 1956, Aschendorff. DM 1.40.

Häring B., Macht und Ohnmacht der Religion. Religionssoziologie als Anruf. (Studia theol. mor. et past. ed. a prof. Academiae Alfonsianae in Urbe 1). 8° (447 S.). Salzburg 1956, Müller. S 88.—.

Haubst R., Die Christologie des Nikolaus von Kues. 8° (XXIII u. 335 S.). Freiburg 1956, Herder. DM 20.—.

Herder, Der Große. 5., neubearb. Aufl. Bd. VIII.: Sade bis Tessin. Lex.-8° (1518 Sp.). Freiburg 1956, Herder. Subskr. DM 39.—.

Hessen J., Platonismus und Prophetismus. 2. Aufl. 8° (240 S.). München 1955, Reinhardt. DM 9.—.

Hessen J., Religionsphilosophie 1.: Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie; 2.: System der Religionsphilosophie. 2. Aufl. 8° (306 u. 338 S.). München 1955, Reinhardt. DM 32.—.

Hessen J., Thomas von Aquin und wir. 8° (145 S.). München 1955, Reinhardt. DM 7.50.

Hünermann W., Geschichte des Gottesreiches 1. 8° (263 S.). Luzern/München 1956, Rex-Verl. sFr. 12.—.

Ignatius v. Loyola, Geistliche Briefe. Eingeführt von *H. Rahner*. 8° (340 S.). Einsiedeln 1956, Benziger. sFr. 14.80.

Jantsch F., Verkündet das Evangelium. Predigten für alle Sonn- und Festtage des Jahres. (Kanzelreihe: Dienst am Wort 5). 8° (278 S.). Innsbruck 1956, Tyrolia.

Jolivet R., Le Dieu des philosophes et des savants. (Je sais — Je crois 15). 8° (126 S.). Paris 1956, Fayard. fFr. 300.—.

Juambelz J., S. J., Bibliografia sobre la vida, obras y escritos de san Ignacio de Loyola 1900—1950. 8° (XI u. 118 S.). Madrid 1956, Razón y Fe. Pes. 80.—

Klement J., Einer ist euer Lehrer. Katechismus-Werkbuch. 8° (72 S.). Wien 1956, Herold. S 29.—.

Knox R., L'Evangile de s. Paul. Traduit de l'anglais par *E. Delpierre-Delattre S. J.* (Présence chrétienne). 8° (88 S.). Bruges 1956, Desclée de Brouwer. bFr. 39.—.

Lackmann M., Ein Hilferuf aus der Kirche für die Kirche. (Echter-Paul-Bücherei). 8° (138 S.). Stuttgart 1956, Schwaben-Verl.

Landgraf A. M., Dogmengeschichte der Frühscholastik 4.: Die Lehre von der Sünde und ihren Folgen 2. 8° (365 S.). Regensburg 1956, Pustet.

Leclercq J., Begegnung mit Gott. Das göttliche Leben in uns. (Christliche Lebensgestaltung 1). 8° (254 S.). Luzern/München 1956, Rex-Verl. DM 8.50.

Lippert P., Die Kirche Christi. 3. Aufl. 8° (293 S.). Freiburg 1956, Herder.

Lippert P., S. J., Zur Psychologie des Jesuitennordens. 2. Aufl. 8° (IX u. 131 S.). Freiburg 1956, Herder.

Loetscher A., Ich spreche dich los. (Vom Geheimnis des kath. Priestertums 3). 8° (131 S.). Luzern 1956, Räber. sFr. 6.75.

Maier F. G., Augustin und das antike Rom. (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 39). 8° (221 S.). Stuttgart 1955, Kohlhammer.

Merry del Val R., Worte der Führung. 6. Aufl. 8° (116 S.). Luzern 1956, Räber. sFr. 4.65.

O'Donnel J. R., C. S. B., Nine mediaeval thinkers. A collection of hitherto unedited texts. (Studies and texts 1). Gr.-8° (XI u. 382 S.). Toronto 1955, Ponif. Instit. of Mediaeval Studies.

O'Neil Ch. J., Imprudence in s. Thomas Aquinas (The Aquinas Lecture, 1955). 8° (165 S.). Milwaukee 1955, Marquette Univ. Press. $ 2.—.

Ouwerkerk C. A. J., C. SS. R., Caritas et ratio. Etude sur le double principe de la vie morale chrétienne d'après s. Thomas d'Aquin. 8° (XVI u. 107 S.). Nijmegen 1956, Janssen. DM 4.50.

Pan E., Katechetische Stundenbilder. 6. 7. (3. Klasse Hauptschule — 2. Halbj.). 8° (122, 96 S.). Mödling b. Wien 1956, St.-Gabriel-Verl. Je S 13.50.

Parsch P., Apprenons à lire la Bible. Adapté de l'allemand par *M. Zemb.* (Présence chrétienne). 8° (182 S.). Bruges 1956, Desclée de Brouwer. bFr. 48.—.

Pereira A., S. J., Jugend vor Gott. Gedanken und Gebete. 16° (384 S.). Kevelaer 1956, Butzon & Bercker. DM 5.40.

Peterson E., Marginalien zur Theologie. 8° (101 S.). München 1956, Kösel. DM 5.50.

Pius XII., Der Papst sagt. 2. erw. Aufl. Nach den vatik. Archiven zusammengestellt von *M. Chinigo.* Deutsche Ausg. von *B. Wuestenberg.* 8° (380 S.). Frankfurt a. Main 1956, Scheffler. DM 16.80.

Poi, van de, W. H., Das reformatorische Christentum in phänomenologischer Betrachtung. 8° (450 S.). Einsiedeln 1956, Benziger. sFr. 19.80.

Rahner H., S. J., Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen. 8° (XXIII u. 647 S.). Freiburg 1956, Herder.

Rilliet J. - Cristiani L., Dennoch Brüder. Kath.-protestant. Begegnung. Ein Briefwechsel. Ins Deutsche übertr. v. *I. Vogelsanger-De Roche.* 8° (213 S.). Zürich 1956, Böniger.

Roschini G. M., La biblioteca mariana Pio XII. 8° (47 S.). Roma 1956, Cura Gen. dei Servi di Maria.

Santos, de, A., Los evangelios apocrifos. 8° (XVI u. 761 S. u. 32 Taf.). Madrid 1956, Bibl. de autores cristianos. Pes. 80.—.

Savonarola, Letzte Meditationen über die Psalmen 50 und 30. Mit einer Einführung von *O. Karrer.* Aus dem Lat. übertr. von *H. M. Reinhard.* 8° (94 S.). Düsseldorf 1956, Patmos-Verl. DM 4.80.

Scharmann Th., Arbeit und Beruf. 8° (XII u. 324 S.). Tübingen 1956, Mohr. DM 26.50.

Schilling O., Das Buch Jesus Sirach. (Herders Bibelkommentar VII/2). 8° (XI u. 217 S.). Freiburg 1956, Herder.

Schlüter-Hermkes M. — Frank K. G., Gottesliebe u. Weltverantwortung. (Rothenfelser Reihe 3). 8° (102 S.). Würzburg 1956, Werkbund-Verl.

Schneider B., S. J., Ignatius von Loyola. Der Bericht des Pilgers übers. u. erläutert. 8° (V u. 189 S.). Freiburg 1956, Herder.

Stern K., Die dritte Revolution. Psychiatrie und Religion. 8° (232 S.). Salzburg 1956, Müller. S 75.—.

Sullivan F. A., S. J., The christology of Theodore of Mopsuestia. (Analecta Gregoriana 82). 8° (VIII u. 299 S.). Romae 1956, Gregoriana.

Textes Newmaniens II.: Ecrits autobiographiques. Etablissement du texte et introduction par *H. Tristram.* Traductions par *I. Ginot.* 8° (443 S.). Bruges 1956, Desclée de Brouwer. bFr. 150.—.

Torcoletti L. M., Il processo di Galileo. Con pref. di S. E. il Card. *C. Costantini.* 8° (375 S.). Monza 1965, Scuola tip. Artigianelli. L. 1000.—.

Vecchi A., L'opera religiosa del Muratori. 8° (160 S.). Modena 1955, Edizioni Paoline. L. 700.—.

Vial J. L., Ignace d'Antioche. (Eglise d'hier et d'aujourd'hui). 8° (127 S.). Paris 1956, Les éditions ouvrières. fFr 330.—.

Volk H., Das neue Marien-Dogma. 4. Aufl. 8° (136 S.). Münster 1856, Regensberg. DM 2.80.

Volk H., Das Sakrament der Ehe. 8° (85 S.). Münster 1956, Regensberg. DM 2.80.

Völker W., Gregor von Nyssa als Mystiker. 8° (XVI u. 295 S.). Wiesbaden 1955, Steiner.

Weil S., Die Einwurzelung. Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber. Deutsche Übers. von *F. Kemp.* 8° (436 S.). München 1956, Kösel. DM 15.50.

Wikenhauser A., Die Christusmystik des Apostels Paulus. 2. umgearb., erw. Aufl. 8° (XI u. 171 S.). Freiburg 1956, Herder.

Wolfson H. A., The philosophy of the Church Fathers I.: Faith, Trinity, Incarnation. 8° (XXVIII u. 635 S.). Cambridge, Mass. 1956, Harvard Univers. Press. $ 10.—.

Zeitschrift, Theologische, hrsg. von der Theolog. Fakultät der Universität Basel. Jg. 12/1956, Heft 1. 8° (80 S.). Verl. Reinhardt, Basel. sFr. 4.50.

MARCELLINUS - MARCELLUS

Zur Papstgeschichte der diokletianischen Verfolgungszeit

Von E. H. Röttges S. J., Frankfurt a. M.

Der Wunsch nach Verbesserung und Vervollständigung der altchristlichen Papstgeschichte steht bekanntlich im Gegensatz zur Aussicht auf wertbeständigen Erfolg. Dennoch ist je neuen Ansätzen, die von anderer Wertung und Deutung der gesicherten geschichtlichen Elemente ausgehen, weder die Berechtigung noch die Zweckmäßigkeit abzusprechen, sofern der Sicherheitsgrad des augenblicklichen Forschungsstandes dabei nicht unterboten wird. Mit grundsätzlicher Anerkennung dieser Bedingungen soll hier ein kirchengeschichtliches Problem erneut untersucht werden, das sowohl die Papstgeschichte wie die Verfolgungsgeschichte gleicherweise angeht, das allerdings die erstere angesichts der Tatsache, daß für diese Epoche nicht einmal die Kenntnis der einfachen Papstreihe als gesichert angesehen werden kann, mit besonderer Dringlichkeit bedienen möchte.

Konkret lautet die Fragestellung: Bezeichnen die Namen Marcellinus und Marcellus einen oder zwei Päpste? Sie ist als solche nicht neu. Zumindest seitdem Mommsen eine von der traditionell mitgeteilten Papstreihe abweichende Lösung vorschlug[1], ist die Unsicherheit bewußter gespürt worden, wenn auch die Beweisbarkeit und Tragfähigkeit der neuen Theorie weithin offen blieb. Da zu dieser niemals das Beweismaterial in breiterer Verknüpfung vorgelegt wurde, blieb sie praktisch in weitem Maße unberücksichtigt. Im Nachfolgenden sei der Versuch unternommen, in möglichst vielseitiger Betrachtung des verfügbaren Materials nach einer Bestätigung oder Ergänzung oder gar nach einer Korrektur der These Mommsens zu suchen.

Als Ausgangspunkt dient die Tatsache, daß die Papstliste in den heute vorliegenden Formen bezüglich der beiden Namen „Marcellinus" und „Marcellus" gestört ist: einige Textüberlieferungen bringen beide Namen, einige nur den einen, andere nur den zweiten. Ein Vergleich mit dem bekannteren Problem „Cletus - Anencletus" drängt sich auf, wie bereits der Bollandist des 17. Jahrhunderts[2] die Parallele sah und vor allen Dingen auf die klangliche Ähnlichkeit der Namen in beiden Fällen hinwies. Während nun heute die Frage „Cletus - Anencletus" allgemein als gelöst betrachtet werden kann, und zwar in dem Sinne, daß diese beiden Namen nur einen einzigen Papst bezeichnen[3], werden in den heuti-

[1] Liber Pont. (Mon. Germ. Hist., Gest. Rom. Pont., vol. 1), Berlin 1898, S. LIII–LV.

[2] Acta SS., Apr. III, 412.

[3] Ch. de Smedt, Dissertationes, 1876, 1, 300; E. Caspar, Geschichte des Papsttums, 1. Bd., 1930, S. 14; dagegen: H. Kellner, Hist. Jb. 33 (1921) 103.

gen Papstlisten Marcellinus und Marcellus als zwei verschiedene Päpste angeführt.

Man sucht zu erklären, warum in einigen der ältesten Zeugnisse einer der beiden Namen fehlte. Der ausgelassene Name soll, so wird behauptet, einem Papste gehört haben, der sich in der Verfolgungszeit des Abfalls oder wenigstens in dieser Richtung liegender ungebührlicher Zugeständnisse schuldig gemacht habe[4]. Oder man begnügt sich weit bescheidener mit der Feststellung, daß die Auslassung des einen oder anderen dieser beiden Namen — vor allem des Marcellinus — keineswegs durch Nachlässigkeit in der mündlichen Überlieferung, sondern planmäßig erfolgt sei[5]. Oder man achtet mehr auf die Tatsache, daß über Marcellus nur sehr wenig bekannt ist, so daß man dessen Existenz in Frage stellt und womöglich in der Person des Marcellinus aufgehen lassen möchte[6]. Von anderer Seite wird darauf bestanden, daß Marcellinus am 25. Oktober 304 gestorben sei, so daß der andere Depositionstag „XVII Kal. Febr." (bzw. XVIII), der von den „Depositiones Episcoporum Romanorum"[7] angegeben wird, nur für einen Papst Marcellus in Frage kommen kann[8].

Im Aufzählen dieser Theorien erhellt, daß sich hier verschiedene sehr prekäre Probleme überschneiden. In logisch gültiger Wertung muß das eine, nämlich ob ein Papst jener Zeit sich des Glaubensabfalls schuldig gemacht habe, zunächst zurücktreten vor der wichtigeren Frage, ob unter den Namen „Marcellinus - Marcellus" wirklich zwei verschiedene römische Bischöfe zu verstehen sind. In der Überprüfung gerade dieser letzten Frage wird man bald feststellen, daß die meisten Bearbeiter sie nicht vorurteilsfrei genug angeschnitten haben. Man ist meist zu Werke gegangen mit der Voraussetzung, daß es sich um zwei verschiedene Bischöfe handeln müsse und man hat darauf die entgegenstehenden Einwände zu entkräften gesucht. Nun ist das aber erst die Frage, ob die Verschiedenheit der Bischöfe Marcellinus und Marcellus *in possessione* ist oder nicht.

Der erste Teil unserer Untersuchung läuft ab in einer nüchternen Zusammenstellung und Sichtung der zur Verfügung stehenden Zeugnisse, zunächst der literarischen und epigraphischen, dann auch der übrigen archäologischen. Erst nach der so gewonnenen Abwägung der Quellen kann die Wertung eventuell möglicher Theorien vorgenommen werden.

---

[4] Mit staunenswerter Sicherheit wird solche Meinung durch E. Caspar, a. a. O., S. 98f, vertreten, der die Regierung des Marcellinus als „schwarzes Kapitel in der Geschichte der römischen Kirche" darstellt. Dieser Papst habe sich mit einigen seiner Kleriker an den geforderten Handlungen der Thurifikation und Buchauslieferung beteiligt. Deshalb sei unter seinem Nachfolger Gericht über ihn gehalten und sein Name aus der Bischofsliste getilgt worden.

[5] L. Duchesne, Le Liber Pontificalis I, 1886, S. LXXIII.

[6] Mommsen, a. a. O., S. LIII—LV.

[7] Th. Mommsen, Chronographus anni 354 (Mon. Germ. Hist., Chron. min. I), 70.

[8] E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius, Göttingen 1904, 530 Anm. 1.

I. Zeugnisse über Marcellinus und Marcellus aus dem 4. Jahrhundert

Die älteste in Frage kommende Erwähnung geschieht in der Inschrift, die ein Diakon Severus, wahrscheinlich vor dem Jahre 304, auf einer Transenne in der Kalixtkatakombe anbringen ließ[9]. Ihr erster Teil enthält grabrechtliche Vermerke; der Diakon ließ an diesem Ort mit Erlaubnis des Papstes Marcellinus eine Doppelkammer mit Bogengräbern und Lichtschacht als „Aufenthaltsstätte in friedlicher Ruhe für sich und die Seinen" errichten. Der zweite Teil gedenkt der bereits dort bestatteten neunjährigen Severa. — Für unsere Untersuchung ist der zweite Vers von Bedeutung: In Verbindung mit dem Namen Marcellinus erscheint zum ersten Mal der (abgekürzte) Titel *papa*[10]. Grund, die Echtheit dieser Inschrift bzw. des darauf angegebenen Textes anzuzweifeln, besteht von archäologischer Seite nicht.

Als zweites Zeugnis ist in der Kirchengeschichte des Eusebius der Schluß des 7. Buches zu betrachten[11]. Die griechische Verbalform *κατείληφεν* regt an zur Frage, ob Eusebius nur sagen wollte, daß der Pontifikat des Marcellinus noch in die Verfolgungszeiten hineinreichte, oder ob er behaupten wollte, daß dieser Bischof ein Opfer der Verfolgung geworden sei[12]. Man darf mit Sicherheit annehmen, daß Rufinus so übersetzte, wie Eusebius es sagen wollte; denn Eusebius gibt in den ersten Abschnitten des folgenden Buches deutlich zu verstehen, daß es ihm um Nachweis der apostolischen Sukzession zu tun war, und zwar bis zu dem Ziel, das er sich gesteckt hatte: bis zur ausführlichen Schilderung der Verfolgung. Die aus diesem literarischen Zeugnis zu schöpfende sichere Nachricht besagt also, daß Marcellinus römischer Bischof war, als die große Verfolgung hereinbrach.

Die zeitlich nächstfolgende Erwähnung des Marcellinus geschieht in den „Depositiones Episcoporum" des Chronographus anni 354[13]. Die gegen diese Notiz zu erhebenden Bedenken sind um so ernster zu nehmen, je mehr die Angaben des Catalogus Liberianus zu widersprechen scheinen[14]. Der mit etwa fünfzigjährigem Abstand verfaßte Catalogus Liberianus müßte als zuverlässige Quelle gelten, zumal seine Angaben über Marcellinus wahrschein-

[9] G. B. de Rossi, Roma sotterranea, Rom 1864/7, III, 46 und Taf. V, 3.

[10] ... *iussu p(a)p(ae) sui Marcellini diaconus iste* ...

[11] *Καὶ τούτου δὲ ἀμφὶ τὰ πεντεκαίδεκα ἔτη προστάντος, Μαρκελλῖνος κατέστη διάδοχος, ὃν καὶ αὐτὸν ὁ διωγμὸς κατείληφεν* (ed. Schwartz, Berlin 1908ff, 716). Dazu die Übersetzung des Rufinus (ebd. 717): ... *qui nostris iam temporibus quindecim annis sacerdotio perfunctus Marcellinum successorem reliquit, quem iam persecutionis tempus invenit* ...

[12] Letztere Ansicht u. a. bei Zeiller, in Fliche-Martin II, 466 Anm. 6: il paraît cependant un peu difficile de traduire *ὃν ὁ διωγμὸς κατείληφεν* autrement que par: 'que la persécution enleva', c'est-à-dire que la persécution fit mourir.

[13] Kirch, Enchiridion Fontium Hist. Eccl., 331, n. 543: *XVIII kal. Feb. Marcellini, in Priscillae.*

[14] Vgl. E. Schwartz, Gött. Nachr. 1904, S. 530.

lich einer früheren Zeit entstammen. Der kurze Text bietet folgende konkreten Angaben: Die Regierungszeit des Marcellinus betrug acht Jahre, drei Monate und 25 Tage; sie fiel in die Zeiten Diokletians und Maximians, und zwar begann sie am 30. Juni des Jahres 296[15], und sie ging bis 304. In dieser Zeit war also die Verfolgung im Gange. Nach dem Tod des Marcellinus folgte eine Sedisvakanz von sieben Jahren, sechs Monaten und 25 Tagen[16].

Diesen vier Zeugnissen des 4. Jahrhunderts, die den Namen „Marcellinus" erwähnen, müssen die aus dem gleichen Zeitraum stammenden Nachweise des Namens „Marcellus" gegenübergestellt werden. Die Frage nach archäologischer Bezeugung dieses Namens durch den „Titulus Marcelli", die möglicherweise die zeitlich früheste sein könnte, sei fürs erste zurückgestellt. Dann bleiben folgende zwei literarischen Quellen zu erwähnen:

Der Catalogus Liberianus bringt seine Notiz über Marcellus unmittelbar im Anschluß an diejenige über Marcellinus. In der Mitteilung konkreter Angaben ist sie noch dürftiger und sagt nur, daß Marcellus ein Jahr, sechs Monate und 20 Tage regiert habe zur Zeit des Maxentius, mit der betreffenden Konsulatsdatierung, welche die Jahre 308—309 bezeichnet[17]. Das zweite sicher dem 4. Jahrhundert verdankte literarische Zeugnis ist das Epigramm, welches Papst Damasus (366—384) seinem Vorgänger Marcellus gewidmet hat. Der durch drei Syllogen von Tours, Lorsch und Verdun überlieferte Text spricht von einem Bußkampf, bei welchem ein Bischof eine entscheidende Stellungnahme vollzog. Als der unbestechliche Oberhirte von den Gefallenen eine Bußleistung forderte, gab es in weiten Kreisen so heftigen Widerstand, daß der Friede gestört war. Auf Grund eines Verbrechens eines Christen, der im Frieden Christus verleugnet hatte, wurde der Bischof durch den wütenden Tyrannen des Landes verwiesen[18].

---

[15] Konsulatsberechnung nach W. Seston, Dioclétien et la Tétrarchie I, Paris 1946, 364f.

[16] Chronographus (ed. Mommsen S. 75): *Marcellinus ann. VIII m. III d. XXV. fuit temporibus Diocletiani et Maximiani ex die prid. kal. Julias a cons. Diocletiano VI et Constantio II usque in consul. Diocletiano VIIII et Maximiano VIII. quo tempore fuit persecutio et cessavit episcopatus ann. VII m. VI d. XXV.*

[17] Chronogr. (a. a. O. 76): *Marcellus annum unum m. VI d. XX. fuit temporibus Maxenti, a cons. X et Maximiano usque post consulatum X et septimum.*

[18] E. D. Diehl, Inscriptiones I, n. 962; A. Ferrua, Epigrammata Damasiana, Rom 1942, 181:

Veridicus rector labsos quia crimina flere
praedixit, miseris fuit omnib. hostis amarus.
Hinc furor hinc odium sequitur, discordia, lites,
seditio, caedes, solvuntur foedera pacis.
Crimen ob alterius Xpm qui in pace negavit,
finibus expulsus patriae est feritate tyranni.
Haec breviter Damasus voluit conperta referre,
Marcelli ut populus meritum cognoscere possit.

Dazu die Anmerkung bei Ferrua: *Constat tamen eum sedisse papam ab a. 308 ad 309* (!).

Dieser Bericht läßt wichtige Fragen offen: Handelte es sich um eine Szene, die sich innerhalb oder außerhalb der akuten Verfolgungswelle abspielte? Stand das Verbrechen eines Christen, das unmittelbare Veranlassung zur Ausweisung des Bischofs war, in Zusammenhang mit dem anfangs geschilderten Bußkampf? Weiter: Welche der beiden Parteien wurde durch den Bischof bekämpft? Die Laxisten? Das wäre wohl die wahrscheinlichere Vermutung. Immerhin, die gegenteilige ist nicht ausgeschlossen: Der Bischof forderte nicht nur ernste Bußleistung, sondern er bot in dieser Forderung auch die Möglichkeit baldiger Rekonziliation. Das hätte auch eine Gruppe von Rigoristen leicht zum Anlaß nehmen können, um sich gegen ihn zu erheben.

Dem Tyrannen gegenüber wird die Bußfrage als solche kaum geltend gemacht worden sein. Da mag die Tatsache genügt haben, daß der Bischof der Führer der christlichen Gemeinde war; oder daß er einfach als Störer der bürgerlichen Ordnung betrachtet wurde, insofern er bei den auffälligen Unruhen eine entscheidende Rolle spielte. — Verhältnismäßig einfach läge der Sachverhalt, wenn *crimen* nicht im Sinne von „Verbrechen", sondern als „Beschuldigung", „Prozeßklage" zu nehmen wäre. Es ergäbe sich folgender Zusammenhang: Im Frieden hat ein Christ den Glauben verleugnet und nachher gewährt ihm sein Oberhirte nicht wunschgemäß schnell und leicht die Rekonziliation. Damit wäre der Bischof als Vertreter der strengeren Bußrichtung gezeichnet, nicht notwendig im Sinne des alten Rigorismus, sondern als Verantwortlicher, der mit begründeter Sorge der seit dem Sieg der laxeren Methode im Jahre 251 sich entwickelnden allzu großzügigen Handhabung der Bußpraxis entgegentreten will. — Falls man absieht von der bisher üblichen Datierung der Marcellus-Vita, bleibt nichts, was dieses Ereignis an den Anfang der Verfolgung oder gar vor dieselbe zu legen verbietet. Im allgemeinen entfalteten sich die Streitigkeiten über Wiederaufnahme der Gefallenen zwar erst dann, wenn sich die Verfolgungsstürme gelegt hatten. Aber in diesem Falle wird ausdrücklich von einem Gefallenen der Friedenszeit berichtet. Und gegen die Auffassung, daß das Ganze sich während einer akuten Verfolgungswelle abgespielt habe, ist einzuwenden, daß bloße Verbannung ein unerwartet mildes Urteil gewesen wäre und daß die christliche Gemeinde in dem Sturm, der alle ihre Richtungen und Parteiungen gleichmäßig bedrohte, wahrscheinlich diese innere Zerrissenheit vor anderen, besonders vor dem Tyrannen, verborgen hätte.

Unter der Voraussetzung, daß Damasus recht unterrichtet war (was für die Marcellus-Inschrift nicht ohne weiteres erwiesen ist), könnte man ein anderes Epigramm desselben Papstdichters zum Vergleich heranziehen, welches mit dem eben besprochenen gewisse Analogien aufweist.

Die dem Papst Eusebius gewidmete Inschrift[19] berichtet ebenfalls von Bußstreitigkeiten. Auch in diesem Falle ermunterte der Papst das Volk zur Bußleistung und stand im Gegensatz zu einem gewissen (sonst völlig unbekannten)

Heraclius, welcher den Gefallenen Reue und Buße untersagte. Auch hier waren Streit, sogar Krieg — also sicher ein Ereignis, welches in das öffentliche Leben entscheidend eingriff — und dann Verbannung der beiden Parteiführer die Folge. Der Bischof verschied am Verbannungsort *littore trinacrio*, d. h. in Sizilien. — Wollte man das Verbot des Heraclius im Sinne des Laxismus deuten, käme man auf eine ungewöhnlich extreme Ausprägung dieser Richtung. Wahrscheinlicher ist, daß die damasianische Wendung einen Rigorismus im novatianischen Stil meint: Eine Bußleistung ist in sich unmöglich und von vornherein zwecklos; und deswegen ist jeder Versuch dieser Art dem göttlichen Willen entgegen und daher zu verbieten. — Wie weit Damasus in beiden Epigrammen die starken Ausdrücke „Aufruhr, Mord, Krieg" usw. wählte, um einen Sachverhalt wahrheitsgetreu zu skizzieren, und wie weit er sie in übertragener Weise als Charakterisierung bedauerlicher Spaltungserscheinungen anwandte, sei dahingestellt. Der Tyrann, offenbar Maxentius, verbannt den Bischof Eusebius. Solch scharfe Maßnahmen entsprechen nicht dem, was allgemein über die Haltung des Maxentius zur Christengemeinde festgestellt werden kann[20]. Von hier aus liegt die Vermutung nahe, daß die Parteiungen innerhalb der Christengemeinde sich keinesfalls nur hinter verschlossenen Türen abspielten.

Bei aller Ähnlichkeit ist in der Eusebiusinschrift ein anderer Tatbestand geschildert als in der des Marcellus. Bei diesem handelt es sich kaum um ein sozusagen „offizielles" Schisma, zumindest nicht als Ursache seiner Verbannung. Bei jenem scheint es sich jedoch um eine offenkundige Spaltung gehandelt zu haben: Ein Gegenbischof tritt auf und die Parteien sind uneins in Fragen des Glaubensinhaltes und der Leitungsgewalt. Man kann zwar auch die vier ersten Verse der Marcellus-Inschrift als Streit um Grundsätze und Grundsätzliches deuten, gibt aber damit den Zusammenhang mit dem Eingreifen des Herrschers preis. Sinnvoller ist jedenfalls, am Bestehen dieses Zusammenhanges festzuhalten und den Inhalt der Inschrift auf eine einzige Anekdote zu beschränken: Marcellus hat einem in der Friedenszeit Gefallenen die Lossprechung verweigert. Er zieht sich dadurch die Feindschaft dieses Mannes zu und wird von diesem persönlichen Feind als Christ und Führer der christlichen Gemeinde denunziert.

Zweifellos bestärkt die Schilderung eines solchen vereinzelten Vorfalles den Verdacht auf vereinfachende Topik späterer Martyrerlegenden. Der Verdacht genügt nicht, um die Geschichtlichkeit des beschriebenen Vorfalls von vornherein auszuschließen; er erhebt aber um so dringlicher die Frage, ob das Ereignis zu Recht mit einer bestimmten geschichtlichen, sogar geschichtlich hervortretenden Persönlichkeit in Beziehung gebracht wurde. Die Euse-

[19] Ferrua, a. a. O. 129ff:

... Heraclius vetuit labsos peccata dolere,
Eusebius miseros docuit sua crimina flere.
Scinditur in partes populus, gliscente furore.
Seditio caedes bellum, discordia lites.
Extemplo pariter pulsi feritate tyranni,
integra cum rector servaret foedera pacis,
Pertulit exilium domino sub iudice laetus;
litore trinacrio mundum vitamq. reliquit ...

[20] Vgl. H. v. Schoenebeck, Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius und Constantin: Klio n. s., fasc. 30, Leipzig 1939. Wenn auch bei diesen Ausführungen einzelne Folgerungen nicht unwidersprochen hingenommen werden können, grundsätzlich ist die Haltung des Maxentius richtig getroffen.

bius-Inschrift verrät jedenfalls ein viel sichereres historisches Wissen des Papst-Dichters als die andere. Und der konkrete Ertrag an geschichtlichen Daten ist in beiden gering, zumal von anderer Seite keine Ergänzung zu erwarten ist. Weiteres Auswalzen dieser Texte bietet allenfalls Anhaltspunkte für kühne Hypothesen. So schließt man von den anderswoher bekannten Vorgängen der Jahre nach der dezischen Verfolgung aus und projiziert von dort bestimmte Ergänzungen in die nachdiokletianische Zeit hinein. Oder man nimmt an, daß der Heraclius, der gegen Eusebius auftritt, derselbe ist, dem Marcellus seine Verurteilung verdankte, und der, nachdem ihm die Beseitigung des Bischofs Marcellus gelungen, sich zum Gegenbischof aufwarf[21]. Außer der genialen Konstruktion empfehlen sich diese Hypothesen allerdings wenig durch sachliche Argumente. Ähnlich müßte man einen weiteren Versuch, aus feinsten Differenzierungen in beiden Damasus-Epigrammen ein Ergebnis herauszulesen, beurteilen[22]: Aus dem Parallelbeispiel Cornelius-Novatianus soll ersichtlich sein, daß Marcellus seinem gestrauchelten Vorgänger Marcellinus nachträglich die Bischofwürde streitig gemacht habe[23]. Es fragt sich, ob das ‚*omnibus*', das der damasianische Text, den ‚*miseris*', denen Marcellus ein bitterer Feind war, hinzufügt, im Sinne des Autors so vielsagende Bedeutung haben soll. Hat es tatsächlich auszusagen, daß die Feindschaft des Marcellus nicht einmal vor seinem Vorgänger im Amt haltmachte? Der Urheber dieses Lösungsversuches beruft sich auf die *damnatio memoriae*, wie sie z. B. Konstantin d. Gr. an Maximian und später an Licinius durch Tilgung ihrer Namen im Titel ursprünglich mit ihnen gemeinsam erlassener Gesetze vollzog[24].

Ganz abgesehen davon, daß der Vergleich des Paares Marcellinus-Marcellus mit dem Paar Cornelius-Novatianus in mancher Hinsicht nicht durchführbar ist, kann eine solche Lösung nicht als gültige Interpretation des damasianischen Epigramms angesehen werden, da sie den Abfall des Bischof Marcellinus als erwiesen voraussetzt. Von diesem Abfall haben aber die bisher untersuchten

---

[21] Solche Konjekturen bei E. Schwartz, gutgeheißen durch E. Caspar. Vgl. von letzterem „Kleine Beiträge zur älteren Papstgeschichte": Zeitschr. f. Kirchengeschichte 46 (1927) 331: „Das Parteihaupt Heraclius, das im zweiten Epigramm als Gegner des Eusebius genannt ist, wird vermutlich auch der *alter* sein, mit welchem vorher Marcellus zu tun hatte ..."

[22] E. Caspar, Geschichte des Papsttums I, 100: „Aus dem offenbar mit gutem Bedacht leise abgewandelten Worten über die gleichmäßig verlaufenen Schicksale beider Bischöfe läßt sich soviel entnehmen, daß es Eusebius in höherem Maße als Marcellus gelungen war, sich als Bischof bei der römischen Gemeinde durchzusetzen."

[23] E. Caspar, Kleine Beiträge 332f; ders., Geschichte d. Papsttums I, 98: „Es scheint der Versuch gemacht worden zu sein, an dem schuldigen Marcellinus unerbittliche Justiz durch nachträgliche Tilgung seines Namens in der Bischofsliste zu üben."

[24] Caspar fügt a. a. O. 98 die Anmerkung bei: Ein Fall der entsprechenden kirchlichen Maßnahme, der Streichung aus den Diptycha, läßt sich z. B. zu Beginn des 5. Jahrhunderts bei Chrysostomus nachweisen.

Quellen — auch die von Damasus gelieferten — keine Spur gezeigt[25].

II. Zeugnisse aus dem Donatistenstreit

Der schriftliche Niederschlag der donatistischen Streitigkeiten, die im Religionsgespräch zu Karthago 411 ihren Höhepunkt erreichten, liefert eine zweite Gruppe von Notizen über die Päpste der diokletianischen Zeit. Daß diese Notizen mehr zufällig entstanden und zur Verfügung stehen, verhindert nicht, daß sie einen dankenswerten Beitrag zur Klärung unserer Frage liefern. Beim Streitgespräch zu Karthago ging es u. a. um das Andenken des Papstes Miltiades, der im Jahre 313 auf einer römischen Synode die erste große Verurteilung der donatistischen Bewegung ausgesprochen hatte. So war den Donatisten des frühen 5. Jahrhunderts viel daran gelegen, dessen Andenken zu verdunkeln und ihm die Berechtigung zu diesem Handeln nachträglich abzusprechen. Zunächst stellten sie den Miltiades als Traditor hin und bemühten sich dann, der aufmerksam und kritisch gewordenen Versammlung den Beweis zu liefern mit der Verlesung langer Aktenstücke. Aus den Aktenstücken ging aber letztlich nicht mehr hervor als: Strato, einer der Diakone, die Miltiades bei der Rückgabe der Kirchengüter durch Maxentius eingesetzt hatte, ist nach anderen Akten als Traditor einzustufen. Weil Miltiades sich seiner bedient hat, deshalb treffe auch diesen der Vorwurf der Traditio[26].

[25] Die von Caspar aufgestellte Theorie, Papst Marcellus habe an seinem unwürdigen Vorgänger Marcellinus eine Art *damnatio memoriae* vollzogen, besticht auf den ersten Blick; aber es widersprechen zunächst einmal innere Gründe. Die bischöfliche Sukzessionsliste beabsichtigte schließlich etwas anderes als die kaiserlichen Ehrentafeln. Darüber hinaus kann man sich den praktischen Verlauf des rekonstruierten Vorganges kaum vorstellen. Wenn Marcellus selbst die Streichung vorgenommen hat, konnte er seinen eigenen Namen ohne Schwierigkeit unter den gestrichenen Namen setzen und brauchte nicht durch Nebeneinandersetzung die Kopisten zu verwirren. Außerdem wird er nicht gerade das von ihm verbesserte Exemplar für die Veröffentlichung weitergeleitet haben. — Das stärkste Gegenargument möchte ich darin sehen, daß Augustinus sich gegen die Vorwürfe der Donatisten hätte wunderbar zur Wehr setzen können, entweder, falls ihm die Streichung bekannt war, mit dem Hinweis, daß die Kirche den beschuldigten Papst längst annulliert habe, oder, wenn er eine Liste ohne den Marcellinusnamen zur Hand hatte, mit der Behauptung, daß ein solcher Papst ja ganz unbekannt sei. Bekanntlich reagierte der Afrikaner auf andere Weise. Dazu siehe weiter unten. — Falls ein späterer den Marcellinus gestrichen und den Marcellus-Namen an den Rand geschrieben hätte, dann wäre ja die ursprüngliche Liste gewesen: Gaius—Marcellinus—Eusebius.

[26] Augustinus, Brev. Collat. III n. 34 (ed. Petschenig, CSEL 53, 83): *tunc Donatistae ipsum Miltiadem coeperunt crimine traditionis arguere* ... (S. 84) *adhuc eius patientiam deposcentes gesta alia recitarunt, in quibus legebatur Miltiadem misisse diaconos cum litteris Maxentii imperatoris ... et cum his quoque gestis nullum Miltiadis crimen et cognitori et catholicis defensoribus appareret, dixerunt Donatistae Stratonem diaconum ... superioribus gestis recitatum esse traditorem ... in prosecutione autem sua dixerunt Miltiadem tertium episcopum fuisse ab illo qui tunc erat quando traditio illa facta esset ...*

Im weiteren Verlauf der Diskussion verlegten die Donatisten sich darauf, durch Erwähnung eines Diakons Cassianus auf gleiche Weise ihre Vorwürfe gegen Miltiades zu erhärten[27]. Die Katholiken entgegneten, daß aus dem Aktenstück über die angebliche Traditio nicht hervorgehe, ob Strato und Cassianus Kleriker gewesen seien. Und selbst, wenn es sich bei ihnen um die beiden Diakone handelte, die Miltiades später zur Entgegennahme der Kirchengüter einsetzte, so folge daraus kein Vorwurf gegen Miltiades. — Die beiden Namen Marcellinus und Marcellus scheinen in diesem Zusammenhang überhaupt nicht gefallen zu sein. Im Zusammenhang mit der hier gestellten Frage ist zu entnehmen, daß unter dem dritten Papst vor Miltiades in Rom die große Auslieferung heiliger Bücher und kirchlicher Gebrauchsgegenstände stattgefunden hat. Daß diese Auslieferung eine geschichtliche Tatsache ist, folgt daraus, daß die katholische Partei um 411 sie im Rahmen ihrer Polemik keinesfalls bestritt.

Ferner kommt in Frage ein Text aus des Augustinus Schrift „Liber de unico baptismo[28]". Mit diesen Worten wandte sich der Kirchenvater gegen die Vorwürfe, mit denen der Donatist Petilian die römischen Bischöfe der diokletianischen Zeit bedacht hatte. Mehrere Namen wurden in Verbindung gebracht mit der Thurificatio und Traditio: Marcellinus und seine Presbyter Miltiades, Marcellus und Silvester, mithin die Namen mehrerer aufeinanderfolgender Päpste. Leider begnügte sich Augustinus mit der Behauptung, diese Genannten seien unschuldig, sowie mit der Erklärung, daß er sich deshalb nicht zu ausführlichen Gegenbeweisen veranlaßt sehe, weil die ungeheuren donatistischen Anklagen ebenfalls bisher nicht bewiesen worden seien. Ihm falle nur auf, daß den Donatisten diese Anklagen reichlich spät eingefallen seien: ihre Väter zur Zeit Konstantins hätten sich zwar beharrlich geweigert, vor dem Richterstuhl des Miltiades anzutreten und dessen Urteilsspruch zugunsten des Cäcilian anzunehmen; aber sie hätten damals solche Anklage wegen Traditio nicht erhoben[29].

Durch Rekonstruktion der logischen Zusammenhänge kann auf Grund dieses Textes weitere Klarheit geschaffen werden. Die Schrift Augustins richtet sich gegen eine Klageschrift Petilians, die bereits vor dem Karthager Religionsgespräch verfaßt worden war[30]. Die Anklage, welche ausdrücklich vier römische Bischofs-

[27] A. a. O. III, 35f.

[28] Kap. 15 (CSEL 53, 26f).

[29] Ebd. 16, 27 (CSEL 53, 28f): *quid ergo iam opus est ut episcoporum Romanae ecclesiae, quos incredibilibus calumniis insectatus est, obiecta ab eo crimina diluamus? Marcellinus et presbyteri eius Miltiades, Marcellus et Siluester traditionis codicum diuinorum et thurificationis ab eo crimine arguuntur. sed numquid ideo etiam conuincuntur aut conuicti aliqua documentorum firmitate monstrantur? ipse sceleratos et sacrilegos fuisse dicit, ego innocentes fuisse respondeo. quid laborem probare defensionem meam, cum ille nec tenuiter probare conatus sit accusationem suam?*

[30] Augustinus, Retract. II, 34 (ed. Knöll, CSEL XXXVI, 172f).

namen nannte, war also die frühere. Diese Feststellung berechtigt auf Grund des erwähnten Breviculus-Textes zum Schluß, daß beim späteren Religionsgespräch die donatistischen Vorwürfe bereits nicht mehr in voller Schärfe aufrecht erhalten wurden. Hier ging es, was den ausdrücklichen Vorwurf der Traditio usw. betrifft, nur noch um zwei Diakone. Soweit Marcellinus überhaupt namentlich Erwähnung fand, wurde er nur als der Bischof bezeichnet, unter dessen Regierung die große Traditio stattgefunden hatte. Und nur in dieser abgeschwächten Form scheinen die Donatisten ihre Vorwürfe aufrecht erhalten zu haben.

Der Liber Genealogus des Jahres 452, eine donatistische Chronik aus Afrika, dessen erste Redaktion bereits aus dem Jahre 427 stammt, nennt wiederum ausdrücklich als solche, die von den Kaisern öffentlich gezwungen auf dem Kapitol die Evangelien verbrannt hätten: Marcellinus, Mensurius, Strathon, Cassianus[31].

Und noch einmal erscheint die Beschuldigung des Marcellinus durch Petilian in einer Schrift Augustins, in der die Angriffspunkte einzeln aufgeführt und einzeln widerlegt werden[32]. In der Antwort geht Augustinus leider nicht näher auf den Fall Marcellinus ein; der Text bringt also keine Ergänzung zum vorher zitierten, es sei denn: Die wörtliche Wiedergabe der Anklage des Petilian verrät, wie im geschichtlichen Operieren der Donatisten besonders der Name des römischen Marcellinus mit dem Verdacht des Abfalls verbunden wurde.

Es empfiehlt sich keineswegs, alles an den donatistischen Vorwürfen als bloße Verleumdung abzutun; die von Augustin geübte Verteidigungsmethode würde solche Radikallösung wenig begünstigen. — Anderseits erscheinen diese Anklagen rund hundert Jahre nach den fraglichen Ereignissen. Für diese Zeitspanne ist unmittelbare Erinnerung auszuschließen. Dies und der ganze Verlauf der Verhandlungen lassen vermuten, daß den Donatisten irgendwelche Archivstücke zur Verfügung gestanden haben. Möglicherweise besaßen sie ein zivilrechtliches Verhandlungsprotokoll, das einige römische Namen enthielt, z. B. die Namen Strathon (bzw. Strato) und Cassianus. Dazu ein kirchliches Aktenstück, das von der Restitution der Kirchengüter im Jahre 311 berichtete und dabei den Bischof Miltiades und die Diakone Strato und Cassianus erwähnte. War nun der donatistische Schluß auf Identität der Personen in beiden Protokollen berechtigt? Falls beide Mal nur diese beiden Namen, gleichsam als zusammen-

[31] Lib. gen. als Additamentum II zum Chronogr. (ed. Mommsen, S. 154—196), S. 196: *ab ipso* (scil. *Valeriano*) *autem usque ad Diocletianum anni sunt XLV ... ipsi sunt septimi Christianorum acerrimi persecutores. ab his coacti Marcellinus urbis et Mensurius Karthaginis, Strathon et Cassianus diaconi urbis et Caecilianus cum essent veritatis ecclesiae diacones publice in Capitolio tura et evangelia concremaverunt.*

[32] C. lit. Petil. (ed. Petschenig, 52, 125): ... *perit etiam Maximianus, qui cum tura praedicerent, incensis codicibus dominicis primus Marcellinus, episcopus Romanorum qui fuit, sed et Carthaginis Mensurius et Caecilianus ex ipsis sacrilegis flammis ut fauillae uel cineres remanserunt ...*

gehöriges Paar, erwähnt worden wären, müßte man sich zur Annahme einer solchen Identität entschließen. Tatsächlich wurde die Identität aber von den Katholiken ausdrücklich in Zweifel gezogen, und dies setzt voraus, daß in den Protokollen die Personen Strato und Cassianus unsystematisch bzw. als zwei unter mehreren genannt wurden.

Eine Fälschung dieser beiden Quellen ist nicht anzunehmen. Denn eine solche wäre zweckdienlicher ausgefallen: Mit den vorgelegten Stücken konnten die Donatisten mit dem besten Willen nicht beweisen, was sie beweisen wollten. Petilian hatte vor dem Religionsgespräch behauptet, Marcellinus, Marcellus, Miltiades und Silvester hätten sich durch Auslieferung heiliger Bücher und durch Weihrauchopfer vergangen. Im Verlauf der Diskussion blieb ein schmaler Rest des Vorwurfs gegen Miltiades bestehen; dieser hätte sich — lange Jahre nachher — schuldiger Diakone bedient. Aber selbst für die Schuld dieser Diakone konnte der Nachweis nicht eindeutig erbracht werden. — Sicher ist nicht einmal, daß das erwähnte zivilrechtliche Protokoll über ein stadtrömisches Ereignis handelt. Seine Verwendung wurde erst sinnvoll, als das zweite (kirchliche) Protokoll verlesen wurde und dabei einige gleiche Personennamen genannt wurden. Augustinus wies darauf hin, daß die bloße Namensgleichheit nichts besage. Mit Recht, wenn man bedenkt, daß es in Rom — wenn wir also voraussetzen, daß beide Protokolle sich auf diese Stadt bezogen — an die 200 Kleriker gab und daß die beiden erwähnten Namen nicht gerade besonderen Seltenheitswert hatten. Die Identität wäre viel offenkundiger, wenn in beiden Protokollen Strato und Cassianus als Diakone bezeichnet würden. Denn es gab nur sieben Diakone; und unter sieben Diakonen im Abstand von sechs Jahren zweimal zwei gleiche Namen anzutreffen, das müßte schon ein besonderer Zufall sein. Tatsächlich scheint aber das Protokoll, das über die Traditio berichtet, Strato und Cassianus nicht ausdrücklich als Diakone bezeichnet zu haben. Daß die beiden irgendwie zum Klerus gehörten, läßt sich vermuten aus der allgemeinen Tatsache, daß die Traditio als solche eine Angelegenheit des Klerus gewesen sein muß.

Eine Zusammenfassung dessen, was die Zeugnisse aus dem Donatistenstreit zu unserer Fragestellung bieten, ergibt etwa folgendes: Wahrscheinlich hat in Rom zur Zeit der diokletianischen Verfolgung eine Auslieferung der heiligen Bücher stattgefunden — ein Ereignis, das im Licht der damaligen Verhältnisse weniger auffällig wirkt. Diese Traditio geschah unter dem dritten Bischof vor Miltiades. Daß die als Marcellus, Miltiades und Silvester bezeichneten Personen dabei persönlich schuldig geworden seien, ist ein Vorwurf, der aus durchsichtigen Gründen von den Donatisten erhoben, aber später in der entscheidenden Auseinandersetzung fallengelassen wurde. Die gegen Bischof Marcellinus gerichteten Anklagen scheinen sich hartnäckiger behauptet zu haben. Aber auch für diese war kein gültiger Beweis zu erbringen.

III. Andere, vom 5. Jahrhundert ab datierte Quellen

Die Grenze, bis zu welcher das eigene Erinnerungsvermögen der Quellen-Autoren grundsätzlich die Glaubwürdigkeit ihrer Nachrichten garantiert, war womöglich schon bei Damasus überschritten. Die unter II. geprüften, an sich jüngeren Zeugnisse hatten wenigstens zugunsten ihrer Glaubwürdigkeit vorweisen können, daß sie sich auf — wenn auch verlorenes — Aktenmaterial stützten. Was nun noch an Quellenmaterial erzählenden Inhalts übrigbleibt, verdient im strengen Sinne den Ehrentitel „Quelle" nicht mehr. Es handelt sich dabei entweder um Reflexionen über die uns nun bekannten wirklichen Quellenzeugnisse oder um Produkte, bei deren Gestaltung die Phantasie wesentlich mitbestimmend wirkte. Ob eine etwa im 5. Jahrhundert geübte historische Forschung reichere, uns heute gänzlich unbekannte Archivstücke zur Verfügung hatte? Das ist wohl nicht anzunehmen; vielmehr könnte mit mehr Recht die Tatsache, daß in der Donatistengeschichte einige Nachrichten über die diokletianische Verfolgung erhalten blieben, als erfreulicher Zufall betrachtet werden. Infolgedessen kommt es in den weiteren Phasen der Einzelprüfung weniger darauf an, in der Aufzählung der in Frage kommenden Texte Vollständigkeit zu erzielen, als vielmehr an einigen ausgewählten Beispielen nachzuweisen, in welcher Form und mit welcher Zuverlässigkeit das 5. Jahrhundert über diesen Geschichtssektor berichtet hat.

Theodoret sagt in seiner Kirchengeschichte[33], daß unter Konstantin Bischof Silvester die römische Kirche geleitet habe; Silvester sei auf Miltiades und dieser auf Marcellinus gefolgt[34]. Das Wissen des Theodoret ist also dürftig und unvollständig, auch wenn er über Marcellinus hinzufügt, daß dieser sich in der Verfolgung ausgezeichnet habe. Veranlassung zu letzterem Urteil mag ihm der Eusebiusbericht geboten haben; Eusebius aber hatte den Marcellinus weder als Martyrer noch als Lapsus bezeichnet, sondern einfach mitgeteilt, daß dieser von der Verfolgung angetroffen worden sei[35]. Daraus konnte ein späterer, der sonst nichts wußte, schließen, daß Marcellinus sich in der Verfolgung korrekt benommen habe.

Etwa um dieselbe Zeit — im 5. oder in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts — dürften die Acta Marcelli entstanden sein[36]. Während der erste Teil dieses Berichtes sich hauptsächlich mit den Martyrern Sisinnius, Largus und Smaragdus beschäftigt, konzentriert der zweite sich auf die Person des Bischof Marcellus und berichtet etwa folgendes:

Nach der Abreise des Diokletian nach Dalmatien befahl Maxi-

[33] I, 3 (ed. Parmentier 1911, S. 7).

[34] A. a. O.: ... *Μαρκελλῖνον τὸν ἐν τῷ διωγμῷ διαπρέψαντα τὴν τῆς ἀρχιερωσύνης χειροτονίαν ἐδέξατο.*

[35] S. oben S. 387.

[36] Acta SS., Jan. II, 5ff; Mombritius, Sanctuarium, ²1910, S. 169ff.

mian, alle Christen zu ergreifen, und etwas später, die Eingekerkerten hinzurichten. So wurde der Diakon Cyriacus mit 21 Christen beiderlei Geschlechts enthauptet, *via Salaria, intra thermas Salustii extra muros.* Später kamen Marcellus und die Matrone Lucina und sie bestatteten die Leichen würdig im Grundstück der Lucina an der Via Ostiensis beim siebten Meilenstein. Lucina vermachte dann ihre Güter der Kirche, was erneut den Zorn Maximians erregte und ihr Verurteilung durch Proskription eintrug. Sie aber bat den Bischof, ihr Haus zu einer Kirche zu weihen. Dieser ging dann öfter dorthin in die Via Lata, um die hl. Liturgie zu feiern. Als Maximian dies gewahr wurde, ließ er im Gotteshause Bretterwände errichten für die Pferde der öffentlichen Stallungen und er zwang den Marcellus, die Tiere zu pflegen. Dieser verrichtete den Dienst eine Reihe von Jahren hindurch, bis er schließlich *XVII kal. Feb.* starb. Seinen Leichnam holten bei Nacht der Priester Johannes und die selige Lucina und begruben ihn beim Cömiterium der Priscilla am dritten Meilenstein der Via Salaria.

In vorliegendem Bericht treffen wir auf den Typ der Martyrer-Legende, deren historische Elemente herauszuschälen eine kritische Aufgliederung verlangt.

So wenig erfolgreich auch erfahrungsgemäß ein diesbezügliches Experimentieren mit Martyrerlegenden verläuft — die bei dieser Untersuchung angewandte Methode zwingt, zur geplanten Synthese jedes irgendwie zulässige und zuverlässige Material zu verwerten. Bei der Beurteilung der einzelnen in der Legende enthaltenen Angaben wäre zu unterscheiden zwischen chronologischen, topographischen und solchen, die ein Ereignis berichten. Die chronologischen Angaben sind mit großer Wahrscheinlichkeit so weit zuverlässig, wie sie Monatstage nennen; denn die Martyrologien und kirchlichen Festkalender sicherten eine treue Wiedergabe dieser Daten und standen den Legenden-Autoren zur Einsicht offen. Die Jahresangabe jedoch war diesem Weg der Überlieferung entzogen und kann daher, wenn sie in den Legenden auftaucht, nicht viel Anspruch auf Glaubwürdigkeit erheben. Die topographischen Angaben verdienen ebenfalls im allgemeinen, daß ihre Glaubwürdigkeit anerkannt wird. Die Praxis hat erwiesen, daß diese Notizen dem suchenden Archäologen häufig den richtigen Weg zeigten. Größtes Mißtrauen verdienen die Legenden dort, wo sie konkrete Ereignisse schildern und Zusammenhänge konstruieren. Daß lebendige Volkstradition ihnen das Wissen gelegentlich in geschichtlich tragbarer Weise geliefert hat, mag zugestanden sein. Doch selbst bei derartigen aus der mündlichen Überlieferung geschöpften Berichten, die sich in den Legendentexten durch über die gewohnten Schemata hinausgehende Originalität verraten, bleibt ein besonderer Zweifel angebracht, wenn es sich um berühmte Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens handelt.

So ist es durchaus möglich, daß in der Verfolgungszeit ein christliches Kultgebäude seinem Zweck entzogen und durch Umwandlung in Pferdeställe entweiht worden wäre. Aber es klingt wenig wahrscheinlich, daß ein christlicher Kultraum während der heißesten Verfolgung ausgerechnet im Herzen der Stadt eingerichtet werden konnte. Richtig ist ferner, daß an dieser Stelle der Via Lata die römischen Postpferde ihre Stallungen hatten. Wenig glaubhaft dagegen ist, daß ausgerechnet der römische Bischof zu ihrer Betreuung herangezogen wurde; gerade hier verrät sich

die typische Tendenz der Legende. Es kommt hinzu, daß sich dieser Zug des Marcellus-Lebens schlecht in Einklang bringen läßt mit der Damasus-Notiz über den unbußfertigen Lapsus, der die Verbannung des Bischofs veranlaßte.

Von den chronologischen Angaben der Marcellus-Legende ist das Datum *XVII kal. Feb.*, also der 16. Januar, deswegen als zuverlässig erwiesen, weil im Altertum wie heute das liturgische Fest des Papstes an diesem Tag begangen wurde. — Die Angabe, der Stalldienst habe „eine Reihe von Jahren" gedauert, mag eine Übertreibung sein aus der Absicht des Autors, die Leiden des Marcellus mehr herauszustreichen und dem Blutvergießen gleichwertiger zu machen. Jedenfalls haben der Legendenschreiber und seine Leser sich wenig Gedanken darüber gemacht, daß nach dem Catalogus Liberianus Marcellus nicht ganz 19 Monate lang römischer Bischof gewesen ist.

So nimmt es nicht wunder, daß diese Zeitangabe sich mit den meisten übrigen der Marcellus-Legende zu einem Gewirr von Widersprüchen verdichtet: Als Maximian von Afrika zurückkehrte, begann er mit dem Bau der Diokletiansthermen[37]. Bis zur Vollendung dieses Bauwerks dauerte es fast zwei Jahre und zehn Monate[38]. Nach kurzer Zeit kam die Gesandtschaft des Perserkönigs, die den nunmehr von Diokletian geschützten Diakon Cyriakus zu einer 45tägigen Reise dorthin veranlaßte. Wiederum zwei Monate später begab sich Diokletian nach Dalmatien, wo er starb. Nach dessen Tod gefiel es dem Maximian erst recht, in Rom die Christenverfolgung durchzuführen. — Soweit die Chronologie der Legende. Sie gibt Anlaß zu folgenden Erwägungen: Als fester Punkt gelte die Feier der Vicennalien am 20. November 303[39], bei welcher Gelegenheit wahrscheinlich die Thermen eingeweiht wurden. Dann wäre — entsprechend der Legende — im Januar 301 mit den Bauarbeiten begonnen worden. Das ist nicht unwahrscheinlich; denn Maximian hatte den Winter 297/8 tatsächlich zu Karthago verbracht[40]. Noch stört es, daß zu jener Zeit die große Verfolgung noch nicht begonnen hatte. Denn die Legende spricht ausdrücklich von Soldaten, die zur Zwangsarbeit herangezogen wurden. Schwieriger einzuordnen ist die Notiz, daß Maximian nach Diokletians Tod eine neue Verfolgung inszeniert und jahrelang fortgesetzt habe; ebenso die weitere Angabe, daß alle die beschriebenen Ereignisse mit dem Marcellus-Pontifikat zusammengefallen seien. Wer also die Acta Marcelli dem Wortlaut nach auswertet, erhält für diesen Bischof eine mindestens neunjährige Regierungszeit (301—310), unter Umständen kann man sogar 15 Jahre errechnen, da Diokletian erst am 3. Dezember 316 zu Salona gestorben ist[41]. Solche unhaltbare Zahlen beweisen zur Genüge, wie wenig zuverlässig die chronologischen Momente der Passio Marcelli sind[42].

---

[37] *Tempore quo Maximianus Caesar de partibus Africae ad urbem Romam rediit ... ut in nomine eius thermas a solo aedificarentur, coepit in invidiam Christianorum omnes milites Romanos ad afflictionem laboris compellere ...* (Mombritius II, 169).

[38] *... post menses vero decem et annos duos expleta fabrica thermarum cum gloria, coepit Diocletianus habere Cyriacum diaconum bene* (ebd.).

[39] Vgl. W. Ensslin, in Pauly-Wissowa, N. B. 28. Hb., Sp. 2507.

[40] Ensslin, Sp. 2503.

[41] Vgl. Tabelle bei Preuschen, Analecta (Samml. ausgew. kirchen- u. dogmengesch. Quellensch.), Tübingen 1909, S. 151.

[42] Um so mehr überrascht das Urteil von Duchesne, Le Liber Pontificalis I, S. LXXIII, die Passio M. sei „remarquablement précise au point de vue des dates".

Vermutlich haben auch aus diesem Grunde die alten Bollandisten in ihrem Kommentar zum 26. April[43] die Vermutung ausgesprochen, daß der Name „Marcellus" im ersten Teil der Legende, d. h. dort, wo das Martyrium der Cyriacus, Largus, Smaragdus und Sisinnius beschrieben wird, zu Unrecht steht und daß an dessen Stelle „Marcellinus" gelesen werden müsse. Jedenfalls wirkt überraschend, daß der Legendenschreiber sich für die gesamte diokletianische Verfolgungszeit nur einen Papst vorgestellt hat. An sich wäre es ihm nicht schwierig gewesen, die zur Verfügung stehenden Listen zu vergleichen und einen so groben Fehler zu vermeiden. Wir vermuten: Wenn die Ungeschichtlichkeit des Berichts sich bereits in den chronologischen Angaben offenbart, wie sehr mag dann das Arrangement der handelnden Personen von Willkür geformt worden sein!

Besser schneidet die Legende bei Überprüfung der topographischen Notizen ab. Es finden Erwähnung: der Mamertinische Kerker, den der Präfekt Laodicius zum Gefängnis für den Diakon Sisinnius bestimmte; die Richtstätte, die sich derselbe Laodicius *in urbe in tellure* errichten ließ[44]; der *cyrcus Flamineus*, wo Soldaten vernommen wurden; das Haus des Cyriacus neben den Diokletiansthermen; der Platz *ante Ursiclivium in platea et ante templum palatii*, wohin der Vikar Carpasius drei Martyrerleiber werfen ließ; die Hinrichtungsstätte *via Salaria intra thermas Salustii extra muros*; das Haus der Lucina, d. h. der von Marcellus geweihte Titulus *in mediocritate via Lata* und schließlich die christlichen Begräbnisstätten an der Via Salaria und der Via Ostiensis: alle diese Ortsbezeichnungen wirken als gesamt durchaus zuverlässig. Archäologische Funde bestätigten erst in jüngster Zeit das in den Akten erwähnte Baptisterium der Marcellus-Kirche, ebenso die Lage des heute verschwundenen Titulus Cyriaci in unmittelbarer Nähe der Thermen.

Die Akten der Synode von Sinuessa sind als nächster Text hier zu berücksichtigen, wenngleich sie noch mehr als die Marcellus-Akten ins Ungewisse führen.

Dieses der Form nach unerträglich langatmige Dokument, das zudem an unzureichender Überlieferung krankt, sagt inhaltlich folgendes aus[45]: Der Bischof von Rom, Marcellinus, ließ sich durch den Pontifex Capitolii Urbanus bewegen, dem Kaiser Diokletian vorgestellt zu werden. Marcellinus bekannte sich vor dem Herrscher als Christ, zeigte aber zugleich eine gewisse Charakterschwäche: er ließ sich in den Vesta-Tempel führen, und dort sahen ihn bald die alarmierten Presbyter Roms, die vorher *in Vaticano Palatii Neroniani* versammelt gewesen waren, *'mittentem et thurificantem et factum amicum principum*[46].

Es folgt eine ausführliche Aufzählung von Christen, die Zeugen dieses Vergehens waren. Daraufhin wurde eine Synode abgehalten, zu welcher wegen der drängenden Verfolgung nicht alle Maßgeblichen erscheinen konnten. Mar-

[43] Acta SS., Apr. III, 413.

[44] Die verschiedenen Erwähnungen dieses Amtsgebäudes siehe bei P. Allard, La persécution de Dioclétien[3], Paris 1908, S. 394 Anm. 1.

[45] Labbe-Cossart, Sacrosancta Concilia, Venedig 1778, t. I, S. 955ff.

[46] A. a. O. 958.

cellinus war jedoch anwesend; im Verlauf der Unterredungen bestritt er, Weihrauch geopfert zu haben[47]. Verschiedene Presbyter und Diakone seien zwar, so erklärte er, mit ihm zusammen gesehen worden, sie hätten sich jedoch „vorher" entfernt[48]. Die Synode erklärte: *Tu eris iudex: ex te enim damnaberis et ex te iustificaberis, tamen in nostra praesentia.* Die fünf Kleriker aber sollten gerichtet werden, *quoniam evacuerunt horreum* (??). *Debuit enim pontifex potius mori cum quinque, quam ut viveret, suo iudicio condemnatus* (??). Nun erst zog die Synode in die Cleopatra-Krypta von Sinuessa. Einige hundert Mitglieder waren anwesend, aber der Raum reichte nur für fünfzig. Die fünf Kleriker wurden von den — namentlich aufgeführten — Bischöfen verurteilt[49]. Ausdrücklich wurde noch einmal betont, daß es nicht Sache der Presbyter sei, den Pontifex zu richten; dieser selbst müsse sich entweder verurteilen oder freisprechen. Jedoch wurden Zeugen gegen ihn aufgestellt, zunächst 72, dann 14 andere. Am zweiten Tag der Synode kamen noch 30 Presbyter und drei Diakone aus Rom dazu. Schließlich wurden noch einmal *secundo die post damnationem presbyterorum Urbani, Castorii etc.* 50 Bischöfe eingeführt, *ut tertia pars synodi compleretur* (??). Marcellinus antwortete den 14 Zeugen, die ihn hatten Weihrauch opfern sehen: *Non diis sacrificavi, sed tantum grana levatis manibus super prunas combussi.* Als dann die Versammlung auf 300 Bischöfe angewachsen war, erschien Marcellinus in der Aufmachung eines Büßers und legte ein Geständnis ab, daß er vor ihnen gesündigt habe; er könne nicht mehr im Priesterstand bleiben, denn das Gold habe sein Herz zum Geiz verführt[50]. Alle unterschrieben seine Verurteilung, als erster der Bischof Helchiades (sic)[51]. — Diokletian, welcher sich gerade auf dem Kriegszug gegen die Perser befand, erfuhr, daß 300 Bischöfe, 30 Presbyter und drei Diakone zur Verurteilung des Marcellinus zusammengekommen seien. Voll Wut sandte er Schergen in jene Stadt und viele Bischöfe erlitten den Martertod. Den Abschluß dieser „Synodalakten" bildet die Angabe des Datums: *X. Kalendas Septembres, Diocletiano VIII et Maximiano VII clarissimis consulibus.*

Ganz allgemein wird heute mit Sicherheit angenommen, daß dieses Elaborat eine plumpe Fälschung darstellt und zu jener Gruppe gehört, die in Rom als bedenkliche Folge des Symmachusprozesses im 6. Jahrhundert entstanden sind[52]. Die Absicht der Fälscher war, den tatsächlichen Verlauf des Prozesses und die dabei verwirklichten Prinzipien über die Verurteilbarkeit des römischen Bischofs indirekt zu korrigieren. Damit entfällt jede Verbindung zum Interessengebiet der Donatisten, welches hundert Jahre nach dem Karthager Religionsgespräch nicht mehr akut

[47] Ebd.: ... *veniens autem episcopus Marcellinus, negabat se thurificasse.*

[48] Der Text ist auch an dieser Stelle reichlich unklar: ... *hanc sententiam proposuit quia dimiserunt eum, qui cum eo esse videbantur in eodem loco presbyteri, Urbanus, Castorius* ...

[49] Unter den angegebenen Namen befinden sich solche wie: Habetdeum, Spesindeo, Beneserventius ..., welche für den Anfang des 4. Jh. verdächtig genug klingen.

[50] A. a. O. 962: *in sinu autem trecentorum episcoporum, caput cinere convolutum habens Marcellinus episcopus urbis Romae, voce clara clamans dicebat: Peccavi coram vobis, et non possum in ordine esse sacerdotum, quoniam avarus corrupit me auro.*

[51] Der Text ist offenbar verderbt. Nach den folgenden Notizen unterschrieb Marcellinus als erster, und Melchiades erklärte, warum dies geschah: *iusto ore suo condemnatus est, et ore suo anathema suscepit maranatha, quoniam ore suo condemnatus est. Nemo unquam iudicavit pontificem, nec praesul sacerdotem suum, quoniam prima sedes non iudicabitur a quoquam.*

[52] Vgl. H. Grisar, Rom beim Ausgang der antiken Welt, Freiburg 1901, 718ff; E. Caspar, Geschichte des Papsttums II, 107; L. Duchesne, Le Liber Pontificalis I, S. CXX.CXXXIIIff.

war. Der Fälscher nahm also die Veröffentlichung eines längst vergangenen päpstlichen Versagens in Kauf, um daran um so eindrucksvoller die päpstliche Gerichtsbarkeit im allgemeinen zu demonstrieren: Mag der römische Bischof noch so unwürdig sein — niemand hat ein Recht, ihn kanonisch zu verurteilen!

Was in diesem Zusammenhang interessiert, ist die Frage: Warum wählte der Fälscher des 6. Jahrhunderts neben Liberius, Sixtus III. u. a. ausgerechnet den Marcellinus als zweckmäßiges Beispiel? War es, weil dieser auf Grund des Augustinus-Zeugnisses leicht zu belegen war? Oder war der Fall des Marcellinus dazumal schon ganz allgemein in die Überlieferung eingegangen? Letztere Möglichkeit ist stärker in Rechnung zu stellen, wenn man die Angaben des Liber Pontificalis prüft, welcher je eine Notiz über Marcellinus und Marcellus bringt. Marcellinus, an dreißigster Stelle eingeordnet, wird geschildert als gebürtiger Römer und Sohn eines Proiectus. Die angegebene Pontifikatsdauer von acht Jahren, zwei (vier) Monaten und 25 (16) Tagen weicht um einiges von der entsprechenden Notiz im Catalogus Liberianus ab; jedoch stimmen die Konsulatsdatierungen für die Jahreszahlen in beiden Katalogen überein.

In dieser Zeit, als die große Verfolgung wütete und 16.000 Christen beiderlei Geschlechts das Leben kostete[53], wurde auch Marcellinus zum heidnischen Altar geführt, um Weihrauch zu opfern; und er tat dies. Als er kurze Zeit danach seinen Abfall bereute, wurde er zusammen mit Claudius, Quirinus und Antoninus mit dem Martyrium gekrönt. Ihre Leiber lagen 26 Tage unbeerdigt, bis der Priester Marcellus sie barg und an der Via Salaria beisetzte, in einem Cubiculum, welches bis auf den heutigen Tag „offen steht", in der Krypta neben dem Leichnam des hl. Crescentio. Diese Bestattung geschah am 25. April. — Zwei Ordinationen hatte Marcellinus im Monat Dezember vollzogen, in denen er vier Presbyter, zwei Diakone und fünf Bischöfe für auswärtige Kirchen geweiht hatte. Nach seinem Tode blieb der römische Bischofsstuhl unbesetzt für sieben Jahre, sieben (sechs) Monate und 25 Tage, während Diokletian die Christen verfolgte[54].

Diese Angaben über Marcellinus befinden sich fast alle in der Epitome Feliciana, so daß sie etwa der Auffassung des Jahres 530 entsprechen. Ein Vergleich mit den Sinuessa-Akten zeigt vielfältige Verschiedenheit. Gemeinsam ist beiden die Erwähnung der *thurificatio*. Sie gehen auseinander in der Bestimmung des Zeitraumes, der zwischen dem Lapsus des Bischofs und seiner Reue lag: Der Liber Pontificalis nennt eine so kurze Frist, daß für die in den Sinuessa-Akten geschilderten Vorgänge kein Raum bleibt. Auch wissen letztere nichts vom Martertod dieses Bischofs

[53] So Epitome Feliciana; Ep. Cononiana: 17 000.

[54] Lib. Pont. (ed. Mommsen 41f): ... *De qua re et ipse Marcellinus ad sacrificium ductus est, ut turificaret, quod et fecit ... in cubiculum qui patet usque in hodiernum diem, quod ipse praeceperat, paenitens dum traheretur ad occisionem, ... in crypta iuxta corpus sancti Crescentionis ...*

und bringen unter den zahlreichen von ihnen genannten Namen nicht die Namen der drei mit Marcellinus Getöteten. Die Notiz des Liber Pontificalis über die Begräbnisstätte wurde von den Archäologen durchaus ernstgenommen; Pilger des 7. und 8. Jahrhunderts scheinen an dieser Stelle das Grab des Martyrers Marcellinus verehrt zu haben[55]. Marucchi glaubte, das Cubiculum Clarum identifizieren zu können mit einer Krypta, welche neben den mit Acilier-Inschriften geschmückten Galerien lag und ursprünglich mit diesen verbunden gewesen war[56]. Ein epigraphisches Zeugnis, das der Bestätigung dieser Theorie dienlich wäre, fand sich jedoch nicht. Der Ort des Marcellinus-Grabes kann bis heute nicht mit Sicherheit gezeigt werden.

An einunddreißigster Stelle bringt der Liber Pontificalis die Notiz über Bischof Marcellus, und die betreffenden Angaben gehören ebenfalls im wesentlichen schon zum Bestand der Epitome Feliciana[57]; nur in der Angabe der Regierungszeit weicht diese Epitome vom Liber Pontificalis ab. Sie spricht von vier Jahren, während die Epitome Cononiana sowie die erste Gesamtausgabe des Liber Pontificalis (bezeichnet mit P) fünf Jahre, sieben Monate und 21 Tage nennen. — Marcellus war nach dieser Notiz ebenfalls Römer von Geburt und Sohn eines Marcellus. Die beigefügte Konsulatsdatierung: *cons. Maxentio IIII et Maximo*, erweist sich auf den ersten Blick als sinnlos. Es folgen die Angaben über Ordinationen und dann über die Stätte des Begräbnisses: das Coemiterium der Priscilla an der Via Salaria, wo das Gedächtnis am 16. Januar begangen wird.

Ganz im Stil der Martyrerlegende geschrieben, erscheint folgender erzählende Abschnitt erst in der späteren Ausgabe des Liber Pontificalis: Als Marcellinus die Kirche geweiht hatte, wurde er mit Gewalt deswegen ergriffen und vor Maxentius geführt. Dort sollte er erklären, daß er kein Bischof sei und daß die heidnischen Opfer nicht unter seiner Würde lägen. Er verachtete indes die Befehle des Herrschers, was ihm die Verurteilung zum Stalldienst eintrug. Neun Monate diente er dort, da kam eines Nachts sein gesamter Klerus und führte ihn hinweg. Die Matrone Lucina, die 15 Jahre mit ihrem Gatten Marcus verheiratet gewesen und 19 Jahre als Witwe gelebt hatte, nahm ihn auf. Sie schenkte ihr Haus als Kirche unter dem Namen des seligen Marcellus. Der Bischof vollzog die Weihe und blieb dort, ganz der Frömmigkeit und dem Gottesdienst seine Zeit widmend. Als Maxentius dies bemerkte, ließ er die Kirche in einen Stall umwandeln; Marcellus mußte die dort untergestellten Pferde betreuen. Während

[55] Vgl. über die „Epitome de locis sanctorum": de Rossi, La Roma Sotterranea I, 176.

[56] O. Marucchi, Il sepolcro del papa Marcellino: Nuovo Bullettino di Arch. crist. 1907, 115–145, S. 143: e questo si è che il sepolcro del papa Marcellino deve riconoscersi nel nobilissimo cubicolo maggiore dell'Ipogeo degli Acili, che fu uno dei centri più insigni e più venerati del cimitero di Priscilla.

[57] Lib. Pont. ed. Duchesne I, 74. 164; ed. Mommsen 43f.

dieses Dienstes starb der Papst. Die selige Lucina barg seinen Leichnam und bestattete ihn am 16. Januar im Coemiterium der Priscilla[58].

Hier zeigt sich, wie die spätere Gesamtfassung des Liber Pontificalis abweicht von der Felicianischen Teilfassung der Zeit um 530. Offenbar ist in der Zwischenzeit die Legendenbildung mitbestimmend in die Gestaltung des Papstkatalogs eingedrungen. Die Abhängigkeit des Liber Pontificalis von der Marcellus-Passio ist unverkennbar, wenn auch der Redaktor des ersteren einige chronologische Korrekturen vornimmt. So läßt z. B. die Passio den Stalldienst des Marcellus unter Maximian geschehen und viele Jahre dauern, während es sich in der jüngeren Textfassung nur um etwa neun Monate, und zwar unter Maxentius, handelt. Im allgemeinen gab der Verfasser des Liber Pontificalis mehr acht auf die chronologischen Angaben als der sorglose Legendenschreiber, allein schon aus dem Grunde, weil er sich um Einordnung des Marcellus in die Gesamtliste kümmern mußte. Die Marcellus-Passion ist also früher entstanden als die Notiz des Liber Pontificalis.

Nach Erwähnung und Sichtung der erzählenden Berichte, welche seit dem 5. Jahrhundert entstanden sind, erhebt sich die Frage nach deren Verknüpfung mit den Quellen des 4. Jahrhunderts. Tatsächlich erweist sich die Zahl der gemeinsamen Elemente als gering. Die hauptsächliche Verbindungsbrücke bildet der Bericht über den Lapsus des Marcellinus; es kommt hinzu die Erwähnung einer außergewöhnlich langen Sedisvakanz während der Verfolgungsstürme. Beim ersteren geht überdies die Gemeinsamkeit nur auf das Faktum, nicht auf die näheren Umstände. Schon in der Gruppe der Zeugnisse aus dem Donatistenstreit erschienen diese näheren Umstände nur sehr unbestimmt. Die Berichte des 6. Jahrhunderts, besonders die Sinuessa-Akten und der Liber Pontificalis, stimmen in diesem Punkte weder mit der donatistischen Gruppe noch unter sich überein.

Was also als Überlieferung betrachtet werden kann, bezieht sich einzig auf die Tatsache des Marcellinus-Falles. Den Ursprung haben wir in den donatistischen Tendenzen vor und während des Karthager Religionsgesprächs zu erkennen geglaubt. Daß erst mit diesem Zeitpunkt das Gerücht ausgestreut worden ist, beweist das *argumentum ad hominem* des Augustinus: Wenn die ersten Donatisten davon gewußt hätten, würden sie daraus Kapital geschlagen haben. Ebenso liegt ein Argument im Schweigen des Optatus, welcher trotz gründlicher Behandlung der Donatisten-

[58] A. a. O.: ... *Hic coartatus et tentus eo quod ecclesiam ordinaret et comprehensus a Maxentio ut negaret se esse episcopum et sacrificiis humiliari daemoniorum ... et sepelivit in cymiterio Priscillae, via Salaria, XVII kal. febr. ...*" Die falsche Datumangabe erklärt sich nach Duchesne, Lib. Pont. I, 165 Anm. 3, als aus der Angabe des Catal. Lib. entstanden. Dort heißt es nämlich: *a cons. X et Maximiano usque post consulatum X et septimum = Maximiano Herculeo X et Maximiano Galerio VII* = 308.

fragen in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts von einem diesbezüglichen gegen Marcellinus gerichteten Vorwurf nichts wußte. Es kann also so gut wie sicher gelten, daß die Nachricht vom Glaubens-Vergehen des Marcellinus erst nach 370, und zwar in Donatistenkreisen, entstanden ist.

Es fragt sich dann nur, wie sie allmählich außerhalb dieser Kreise, und auch in Rom, Einlaß finden konnte. Das Erscheinen des *Marcellinus lapsus* in römischen Texten späterer Jahrhunderte mag sich nicht nur auf die Augustinischen Schriften gegründet haben. Wahrscheinlich ist diese Notiz seit dem 5. Jahrhundert mit gewisser Regelmäßigkeit in der kirchlichen Tradition aufgetreten; denn die Sinuessa-Akten und der Liber Pontificalis haben sie unabhängig von einander vorgefunden. Jedenfalls erlaubt das heute vorliegende Quellenmaterial nicht, der Entwicklung dieser Fama nach rückwärts einen bestimmten Weg vorzuschreiben. Anderseits darf aber nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden, daß Nicht-Donatisten — wie der Erfinder der Sinuessa-Akten und der Kompilator des Liber Pontificalis —, welche in ihrer Art sogar den Interessen des römischen Bischofs dienen wollten, dieses Gerücht von den Donatisten hätten übernehmen können. Z. B. hätten moralische Gründe ihnen dafür eine gewisse Berechtigung erteilt. Eine solche Leugnung würde dasjenige als bewiesen voraussetzen, was nicht zu beweisen ist: daß nämlich in jenen Zeiten des frühen Mittelalters das Papsttum derart einheitlich als geschichtliche Linie erschienen sei, daß die Schande eines vergangenen Papstes auf dem Wege der Solidarität sich auch auf einen nachfolgenden übertragen hätte. Vieles spricht für das Gegenteil: Was der papsttreue Fälscher der Synodal-Akten an gutem Ruf des „Papsttums" preisgab, das gewann er in vielfachen Proportionen zurück, zum Nutzen des Papsttums seiner Zeit. Scheint nicht Augustinus dieselbe Annahme zu begünstigen, wenn er zeigt, daß ihn die Frage, ob römische Bischöfe solcher Vergehen hätten schuldig werden können, nicht sonderlich interessiert. Denn solche Vergehen würden nicht weiter abfärben auf die Göttlichkeit der Kirche[59]. Man könnte aus diesen Worten beinahe auf verdecktes Eingeständnis schließen, so, als ob der Afrikaner sich mit der traurigen Tatsache abfinden müsse und nur durch Herabsetzung ihrer Bedeutung noch etwas retten wolle. Nur daß schließlich nach den uns zugänglichen Quellen der ganze Werdegang des Gerüchtes so deutlich als tendenziöse Erfindung erkannt werden kann, daß man schon deswegen an ein wirkliches Ernstnehmen der Vorwürfe bei Augustinus nicht glauben kann.

So dürfte man sich den Lauf der Entwicklung folgendermaßen rekonstruieren: In den donatistischen Auseinandersetzungen am

[59] De unico baptismo (CSEL 53, 32): *nullo modo eorum innocentia coronamur, nullo modo eorum nequitia damnamur. si boni fuerunt, in areae catholicae tritura tamquam grana mundati sunt, si mali fuerunt, in areae catholicae tritura tamquam stipulae comminuti sunt ...*

Ende des 4. Jahrhunderts kam es den Sektierern darauf an, ihren Ursprung zu rechtfertigen. Sie mußten zu diesem Zweck das Urteil des römischen Bischofs Miltiades unwirksam machen; und sie versuchten dies, indem sie diesen Papst der Traditio beschuldigten, einer Sünde also, welche in den eigenen Kreisen genügend Staub aufgewirbelt hatte. Später blieb der Vorwurf an Marcellinus hängen[60]. Warum? Wenn für Miltiades ein persönliches Verschulden nicht nachzuweisen war, dann lohnte es sich immer noch, jenen Papst, unter dem die Auslieferung der kirchlichen Bücher stattgefunden hatte und dessen Presbyter Miltiades gewesen sein mußte, zu belasten. Auf diese Weise blieb wenigstens ein indirekter Vorwurf gegen Miltiades bestehen. Im 5. und 6. Jahrhundert floß die Überlieferung des Marcellinus-Lapsus von selbst weiter, jedoch ohne konkrete Einzelheiten. Der Schreiber der Sinuessa-Akten bediente sich dieses Falles, um daran seine These von der Unverurteilbarkeit des Papstes zu bekräftigen, und der Redaktor des Liber Pontificalis, um die Dramatik seiner Martyrerberichte zu steigern.

IV. Marcellinus - Marcellus in den Papstverzeichnissen

Die vorläufige Antwort auf die an sich zweitrangige Frage, ob und wie weit ein Vergehen des Marcellinus während der Verfolgungszeit nachgewiesen werden kann, drängt um so mehr zur Klärung der erstrangigen Frage: Welche Person bzw. Personen sind in den Dokumenten mit den Namen Marcellinus-Marcellus bezeichnet worden? Zu diesem Zweck empfiehlt sich eine Sichtung jenes Quellenmaterials, das vorzüglich eine gewisse Vollständigkeit garantiert, nämlich der Papstlisten. Man versteht, daß schon in früher Zeit ein ernstes Interesse bestand, die apostolische Sukzession auch für den römischen Bischofsstuhl zu belegen, und daß dieses Interesse zu schriftlicher Fixierung der Aufeinanderfolge römischer Bischöfe führte. Heute läßt sich der Werdegang solcher Sukzessionslisten bis ins 2. Jahrhundert zurückverfolgen.

Bei Irenäus liegt bereits eine solche vor, welche von Petrus bis Eleutherus reicht und wahrscheinlich auf eine Vorlage bei Hegesipp zurückgeht. Für das 3. und 4. Jahrhundert bedeutet der mehrfach erwähnte Catalogus Liberianus eine Fortsetzung; dessen ältester Teil ist wahrscheinlich um 250 zusammengestellt worden[61].

[60] Vgl. Liber Geneal. v. 427.

[61] Mit großem Scharfsinn behandelt E. Caspar die Geschichte der römischen Bischofslisten (z. B. Die älteste röm. Bischofsliste, Berlin 1926). Er verfolgt die Entwicklung von der ältesten Liste bei Irenäus ab; diese bestand in einer bloßen Nennung der Namen, also ohne weitere chronologische Angabe (Adv. haer. III, 3, 3). In dieser Form einer unbezifferten Namensliste wird sie im 3. Jh. weitergeführt, und zwar durch Hippolyt in seiner Chronik. Zu gleicher Zeit, oder vielleicht etwas früher, macht Julius Africanus den ersten Versuch, die Namensliste durch Datenangaben und Erwähnung gleichzeitiger geschichtlicher Ereignisse zu erweitern: mit Hilfe der einfachen Methode, für jeden

Unsere Fragestellung läßt vornehmlich nach jenen Listen schauen, welche die Päpste der diokletianischen Zeit berücksichtigen. Als älteste kommt die von Eusebius gelieferte in Frage[62], die bis zu Marcellinus, dem Nachfolger des Gaius, reicht. Im Lauf des 4. Jahrhunderts bilden sich weitere Zweige und Familien innerhalb der Listentradition, deren genealogische Verknüpfung nicht mehr zu klären ist. Es handelt sich vorwiegend um 1. den späteren Teil des Catalogus Liberianus, welcher dann Grundstock für die Anlage des Liber Pontificalis wurde, 2. die von Hieronymus fortgesetzte Chronik des Eusebius[63], 3. die sogenannten Indexkataloge[64], 4. die römische Bischofsliste bei Optatus von Mileve[65], 5. die römische Bischofsliste bei Augustinus[66].

Eine schematische Übersicht ergibt für die Papstnamen folgendes Bild:

C. L. 354:	Gaius	Marcellinus	Marcellus	Eusebius	Miltiades
Dep. Ep. 354:	Gaius	Marcellinus	–	Eusebius	Miltiades
Chronogr.:	Gaius	Marcellianus	–	Eusebius	Miltiades
Ind. 1–4 6–9:	Gaius	–	Marcellus	Eusebius	Miltiades
Ind. 5:	Gaius	Marcellinus	–	Eusebius	Miltiades
Optatus:	Felix	Marcellinus	–	Eusebius	Miltiades
August.:	Gaius	–	Marcellus	Eusebius	Melchiades
Lib. Pont.:	Gaius	Marcellinus	Marcellus	Eusebius	Miltiades

Zum Vergleich seien folgende Listenstücke aus der östlichen Literatur angeführt:

Theodoret[67]:		Marcellinus	–		Miltiades
Gr. Chronogr. 853[68]:	Gaius	–	Marcellus	Eusebius	Miltiades

Bischof drei Olympiaden anzunehmen. Er rechnet zugleich vom Ausgangspunkt aus, indem er den Amtsantritt des Linus in das 14. Jahr Neros = 68/69 setzt, und rückwärts, indem vom Amtsantritt des Viktor, d. h. von der 242. Olympiade an, je drei Olympiaden abgerechnet werden. In der Mitte geht die Rechnung nicht auf; so bleibt dort der Posten Hyginus-Anicetus-Pius unbeziffert stehen. Diese Tatsache gab zu großer Verwirrung in vielen folgenden Papstkatalogen Anlaß. Die Namensliste, soweit sie Hippolyt aufgestellt hatte, wird nach dessen Tod korrigiert (235). Sein Name wird ausgelassen und auf Zephyrinus läßt man die rechtmäßigen Bischöfe Callistus, Urbanus, Pontianus folgen. In der Fortsetzung werden von Fabianus an nicht mehr die bloßen Namen, sondern auch die Ordinations- und Depositionstage aufgezeichnet. Daß man später versucht hat, auch die vor Fabianus liegenden Bischöfe mit solchen Angaben zu versehen, zwingt, diese Zahlen mit der nötigen Vorsicht aufzunehmen. Der Catalogus Liberianus nimmt dann noch die Umschreibung der bischöflichen Amtsdauer auf die offizielle bürgerliche Datierung vor und bringt so die Zeitangaben in den heute bekannten Papstkatalogen zum Abschluß.

[62] Hist. eccl. (ed. Schwartz, S. 7).

[63] ed. Helm (1913) 224ff.

[64] Lib. Pont. ed. Duchesne I, 14ff; ed. Mommsen S. XXXIII; Lightfoot, The Apostolic Fathers I, 311, nennt sie (nach Schwartz, Eusebius KG., S. 6 Anm. 5): Leoninische Liste.

[65] II, 3 (ed. Ziwsa S. 36).

[66] Ep. 53 (ed. Goldbacher S. 153).

[67] Hist. eccl., ed. Parmentier S. 7.

[68] Nach Duchesne, Le Lib. Pont. I, S. XXI veröffentlicht: A. Mai, Scriptorum veterum nova collectio II, S. 1ff.

Nicephorus[69]:	Gaius — Marcellinus —	Eusebius — Miltiades
Eutychius Alex.[70]:	Gabius — Marcellus — Eusebius —	Meletianus
Elias v. Nisibis[71]:	Gaius — Marcellinus —	Miltiades

Optatus läßt merkwürdigerweise zwei Namen aus zwischen Felix und Marcellinus. Bei einer griechischen und einer orientalischen Liste unter den hier erwähnten fehlt Eusebius. Die meisten Listen stimmen aber überein, indem sie von Gaius bis Miltiades einschließlich vier Papstnamen verzeichnen; nur der Catalogus Liberianus und der von ihm abhängige Liber Pontificalis haben fünf: nur diese beiden letzteren haben Marcellinus und Marcellus, während die übrigen den einen oder den anderen nennen.

Von den erwähnten sechs lateinischen Listen, die nur einen der beiden Namen haben, bringen drei den Namen „Marcellinus" (Dep. Ep., Indexkat. 5, Optatus v. Mil.). Als vierte wäre dazuzurechnen die Chronik Eusebius-Hieronymus, die den etwas abgeänderten Namen „Marcellianus" bringt. Von den östlichen Listen haben Theodoret, Nicephorus und Elias von Nisibis den Namen „Marcellinus". Die andere Gruppe, zu welcher auch Papst Damasus zu rechnen wäre, kennt nur den Namen „Marcellus". (Ebenfalls nur diesen Namen kennen die späteren Zeugnisse: Martyrologium Hieronymianum, die beiden römischen Sakramentarien Gelasianum und Gregorianum.)

Die erste Maßnahme zur Deutung dieser Unterschiede muß sein, auf Grund der Varianten ein Verwandtschaftsverhältnis unter den verschiedenen Listen festzustellen.

Zwei Phasen sind es, die in der Hauptsache die Unterschiede der Listen ausmachen: 1. Linus-Anencletus-Clemens, 2. Hyginus-Anicetus-Pius.

Die unter 2. erwähnte Phase gestattet unter der Voraussetzung, daß die Fehler auf die unvollständige Chronologie des Sex. Iulius Africanus zurückzuführen sind, folgendes Stemma aufzustellen:

Irenäus (Hyg. — Pius — Anic.)

	S. Iul. Afric. (durch seinen Einfluß kommt: Hyg. — Anic. — Pius)
Alle Griechen	Cat. Lib.
Chronik Euseb. — Hier.	Optatus Mil.
Indexkatal.	Augustinus
Lib. Pont.	Epit. Feliciana u. Cononiana
(alle richtig wie Irenäus)	(alle falsch wie bei S. Iul. Afric.)

Bei der anderen Variante „Linus — Anencletus — Clemens" handelt es sich nicht um die verschiedenen Bildungen des Namens „Anencletus", sondern darum, ob die Namen „Cletus" und „Anencletus" zwei verschiedene Bischöfe bezeichnen. Bezüglich der drei Namen lassen sich folgende Gruppen unterscheiden:

[69] Nach Duchesne, Le Lib. Pont. I, S. XXI veröffentlicht: „Chronographikon syntomon" ed. de Boor, Leipzig 1880, S. 121.

[70] Migne PG 111, 998ff.

[71] Nach Duchesne, a. a. O., veröffentlicht: (Syrische Chronographie) ed. Abbeloos-Lamy „Barhebraeus" I, Löwen 1873, S. 153.

Linus — Clemens — Anacletus:	Optatus, Augustinus[72]
Linus — Cletus — Anacletus — Clemens:	Ps.-Tertullianus[73]
Linus — Cletus — Clemens — Anacletus:	Epit. Feliciana und Cononiana[74]
Linus — Clemens — Cletus — Anacletus:	Cat. Lib., Lib. Pont.[75]

Hier liegt sogar eine doppelte Variante vor: Verdoppelung und Umstellung[76]. Wahrscheinlich handelt es sich bei der Verdoppelung um einen bewußten Versuch, das im 4. Jahrhundert noch lebendige Wissen um die früheren Papstreihen, das sowohl den Namen „Cletus" wie auch den Namen „Anencletus" enthielt, zu harmonisieren.

Auf Grund dieser Doppelvariante läßt sich kein Stemma der Papstlisten aufstellen. Es scheint aber, daß für die Beurteilung des Verwandtschaftsverhältnisses andere Faktoren berücksichtigt werden müssen, ehe man aus reinen Textunterschieden Schlüsse zieht. Zum Beispiel ist a priori anzunehmen, daß die Wiedergabe der Sukzessionslisten bei den apologetischen Schriftstellern Augustinus, Optatus usw. anders ausfallen mußte, als bei den Kopisten, welche mit Sorgfalt eine „offizielle" Papstliste schreiben wollten. Es kann nicht überraschen, daß bei ersteren manche Lücken vorhanden sind: Bei Optatus fehlen Alexander, Eleutherus, Eutychianus und Gaius. Augustinus unterschlägt Alexander zwischen Evaristus und Sixtus, schiebt ihn aber an anderer Stelle ein, dort nämlich, wo Eleutherus stehen müßte, welcher ebenfalls ausgelassen wird. Solche Auslassungen können nicht gut als mit dem Kopieren offizieller Listen sich einschleichende Fehler erklärt werden. Vielmehr wurden sie wahrscheinlich dadurch verursacht, daß apologetische Schriftsteller aus ihrem Gedächtnis die Papstnamen so aufschrieben, wie sie ihnen gerade einfielen; also — da es ihnen im Augenblick weniger auf Vollständigkeit und strenge Aufeinanderfolge ankam — ohne sich um Übereinstimmung mit den offiziellen Listen zu kümmern. Man vergegenwärtige sich ihre Situation recht konkret: In ihrer Polemik gegen die Donatisten reicht es durchaus, wenn sie diesen ein paar Namen gleichsam „entgegenschleudern", ein paar Namen, welche auch den Gegnern bekannt sind und als solche die Idee der apostolischen Sukzession genügend repräsentieren.

Damit ist keineswegs gesagt, daß in den offiziellen Listen der Posten „Anacletus-Clemens" ganz sicher gewesen ist. Und die Auslassung des „Alexander" sowohl bei Augustinus wie bei Optatus ist kaum mit zufälligen Gedächtnislücken beim Aufzählen zu erklären. Denn man kann beim gedächtnismäßigen Aufsagen zwar einen Namen auslassen. Wenn dies aber bei zwei Zeugnissen innerhalb einer geringen Zahl geschieht, dürfte eine andere Ursache angenommen werden müssen. Auch die Verdoppelung „Cletus-Anacletus" kann kaum auf ungenaue Gedächtnisarbeit zurückgeführt werden: es spricht mehr dafür, daß es sich dabei um eine Papiervariante handelt.

Mit den vorstehenden Erwägungen soll nur gezeigt werden, daß man sich Entwicklung und Verwandtschaft der frühen Papstlisten nicht allzu einfach vorstellen soll. Es gibt allzu viele Möglichkeiten, wie sich die Varianten aus dem — glücklicherweise vorhandenen und deshalb uns bekannten — Archetypus bei Irenäus „Linus-Anacletus-Clemens-Euaristus" abgeleitet haben können.

So ist entsprechende Vorsicht geboten, wenn die Konstellation der Namen „Marcellinus-Marcellus" überprüft wird. Auch hier liegt eine Doppel-Variante vor; es geht um Marcellinus und Marcellus, sowie: Marcellinus oder Marcellus. Beide Namen

---

[72] Optatus Mil., De schism. Donat. (ed. Ziwsa, S. 36f). Augustinus, Ep. 53 ad Generosum (ed. Goldbacher, S. 153).

[73] Adv. Marcionem (ed. Oehler, Tertulliani opera, S. 782).

[74] Duchesne, Lib. Pont. I, 52—54.

[75] Ebd. S. 121. 122. 123f. 125.

[76] E. Caspar, Die älteste römische Bischofsliste (1926) S. 218, nimmt als Ursache der Verdoppelung einen bloßen Kopistenfehler, für die zweite Grundvariante, nämlich die Umstellung von (Ana-)Cletus und Clemens, eine Absicht an.

werden aufgeführt in nur einer Gruppe von Zeugnissen: Catalogus Liberianus, Teilausgaben des Liber Pontificalis, Liber Pontificalis. Alle übrigen Listen bringen nur einen dieser Namen, und zwar verteilen sie den einen oder anderen Namen so auf sich, daß man auf den ersten Blick kaum ein Übergewicht feststellen kann.

Es empfiehlt sich indes, bevor die allgemeine Überprüfung der Papstlisten fortgesetzt wird, die Behandlung eines bestimmten Gesichtspunktes einzuschieben:

V. Verwechslung der Namen Marcellinus-Marcellus

Die Ähnlichkeit der beiden Namen ist so auffällig, daß mit der Möglichkeit von Verwechslungen von vornherein gerechnet werden muß. Derjenige, der „Marcellinus" schrieb, könnte ohne weiteres dasselbe bzw. denselben gemeint haben wie derjenige, der „Marcellus" schrieb. Die hagiographischen Forschungen haben längst und gründlich von der Tatsache überzeugt, daß in den alten — und infolgedessen auch in den neuen — Martyrologien dieselben Heiligen bzw. Heiligengruppen mit kleiner Änderung der Namensform an verschiedenen Tagen erscheinen. Sogar für die im Mittelpunkt dieser Untersuchung stehenden Namen lassen sich Beispiele aufzählen. Die Formen „Marcus", „Marcellus", „Marcellinus", „Marcellianus" garantieren dafür, daß Ungenauigkeit beim Kopieren den Heiligenkalender in unangebrachter Weise bereicherte. Aus dem Martyrologium Hieronymianum (M. Hier.) ist zu entnehmen:

16. Febr.:	*In Africa Maximi ... Macrobi, Marcellini*[77]
18. Febr.:	*... Marcellini, Macrobi*[78]
6. Mai:	*... Macrobi, Marcellini, Maximi*[79] (mit einer Var.: *Marcelli, Augustini Maximi*[80]
7. Mai:	*... et alibi Marcellini, Macrobi ...* *... Marcellini palatini*[81] ... (Dieselbe Hs., die für den 6. Mai die erwähnte Var. bringt, hat: *Macrobi, Augustini, Marcelli*[82] ...)
27. Juni:	*Clementis, Marcellini ... Marcelli*[83]
18. Juli:	*Marcelliani ... Clementis*[84]
20. Okt.:	*in Nicomedia Eutici ... Marcellini*[85] (Cod. Rich. bringt Var.: *Eutici ... Marcelli*)

[77] Mart. Hieron. ed. Delehaye (Acta SS., Nov. II, p. post.), Brüssel 1931, S. 99.
[78] Ebd. S. 104.
[79] Ebd. S. 232.
[80] Martyrol. Tamlachtense.
[81] A. a. O., S. 235.
[82] Martyrol. Tamlachtense.
[83] A. a. O., S. 337.
[84] Ebd. S. 382.
[85] Ebd. S. 564, Var. in Cod. Richen.

4. Okt.: *Romae Balbinae, Marcelli episcop.*
am selben Tage: *Roma via Appia sanctae Albinae et Marcellini episcopis*[86] ...
7. Okt.: *Romae depositio Marci episcopi et in Capua Campaniae Marcelli, Quarti, Marcellini* (dazu Var.: in codd. Bern./Wiss.: *Romae via Appia depositio Marcelli episcopi et Marci episcopi et in Capua Campan(iae) Quarti, Marcellini et alibi Tullie*[87] ...

Die bekannten römischen Martyrer Marcus und Marcellianus heißen zuweilen „Marcus und Marcellinus[88]".

Diese Beispiele mögen genügen zum Nachweis, daß dieselben Heiligengruppen an verschiedenen Tagen oder in verschiedenen Handschriften mit geringfügig veränderter Namensform erscheinen. So kann mit Sicherheit behauptet werden, daß es sich bei den Gruppen vom 16. Februar, 18. Februar und 6. Mai um die gleichen Personen handelt; desgleichen entspricht nach der Theorie Delehayes die Gruppe vom 27. Juni derjenigen des 18. Juli. Weiterer Beweise bedarf die Behauptung, daß in der Kalenderliteratur des 4. und 5. Jahrhunderts Verwechslungen der Namensformen „Marcellinus" und „Marcellus" stattgefunden haben, wohl nicht.

Seit zu Anfang des 3. Jahrhunderts mit der Constitutio Antoniana (v. J. 212) das römische Bürgerrecht des Privilegcharakters entkleidet worden war, hatte auch die exakte und gewissenhafte Behandlung der Personennamen, für die vorhergehenden Jahrhunderte eine juristische Selbstverständlichkeit, aufgehört. Von den christlichen Sepulkralinschriften weiß man, daß ein irgendwie abgeleiteter, aber die Klangähnlichkeit wahrender Name gedient hat, um ein bestimmtes Verhältnis zwischen zwei Personen zu symbolisieren; so wie schon in der früheren Kaiserzeit ein Cognomen z. B. dem Namen der Mutter des Betreffenden entsprach.

Ob und wie sich nun die Form „Marcellinus" aus der Form „Marcellus" entwickelt hat, ist nicht mit Sicherheit festzustellen. Man sollte nicht ohne weiteres annehmen, daß die beiden Formen ursprünglich einen Namen bedeuteten (wie z. B.: Prisca-Priscilla). Verständlich ist aber, daß beim gedächtnismäßigen Bericht über eine Person leicht Zweifel entstehen konnten, ob dieselbe „Marcellus" oder „Marcellinus" hieß. Der Unterschied zwischen beiden Formen ist einerseits so gering, daß ein flüchtiger Abschreiber ihn übersehen konnte und mit „Marcellinus" dieselbe Person weiterverewigte, welche in seiner Vorlage „Marcellus" hieß. Auf der anderen Seite ist der Unterschied deutlich genug, daß ein gewissenhafter Kopist in Sorge vor unberechtigter Auslassung es vorziehen konnte, beide Namen nacheinander zu setzen, wenn sie in verschiedenen Vorlagen auftauchten.

---

[86] Ebd. S. 540, Codd. Bern. u. Wiss. verwandeln so den Namen der Martyrin Balbina.
[87] Ebd. S. 543.
[88] Varianten zum 18. Juni: Cod. Eptern.: *Romae Marci Thomi* ... Codd. Bern./Wiss.: *Romae civitate Balbinae via Ardeatina Marci Marcelliani* ...

VI. Wahrscheinlich Identität der Namen

Die zuletzt getroffene Aussage, daß nämlich die beiden Namensformen leicht verwechselt werden konnten und tatsächlich verwechselt worden sind, sagt in sich nicht mehr als eine bloße Möglichkeit. Diese Möglichkeit erhält jedoch eine besondere Zielrichtung, wenn sie zusammen gesehen wird mit der Tatsache, daß die Papstlisten durchweg nur einen der beiden Namen führen. Es sei nun erwogen, ob für letztere Tatsache die erwähnte Verwechselbarkeit die wahrscheinlichste Erklärung abgibt.

Wie ausgeführt wurde, verlangen die erzählenden Quellentexte erst seit dem 6. Jahrhundert eine Unterscheidung zwischen Papst Marcellinus und Papst Marcellus. Denn aus der Kirchengeschichte des Eusebius erfährt man, daß der Papst (Marcellinus-Marcellus?) regierte, als die große Verfolgung ausbrach und daß er wahrscheinlich nicht zu den Martyrer-Bischöfen gehörte. Der Name Marcellinus-Marcellus stand nicht in der Depositio Martyrum, sondern in der Depositio Episcoporum der gleichen Veröffentlichung, also in der Reihe der römischen Bischöfe, welche nicht als Martyrer verehrt wurden. Die an sich auf zwei verschiedene Personen berechnete Notiz des Catalogus Liberianus kann ohne Vergewaltigung der Zeugnisse als Nachricht über einen Papst genommen werden, der in der Verfolgungszeit regierte und nach dessen Tod eine lange Sedisvakanz eintrat. Damasus weiß zu berichten, daß ein Papst Marcellinus-Marcellus wegen der Schuld eines anderen, der im Frieden Christus verleugnet hatte, mit Verbannung bestraft wurde. Er sagt aber nicht, daß der betreffende Papst in der Verbannung gestorben sei, wie er es ausdrücklich von Papst Eusebius mitteilt. Um 400 tritt der Donatist Petilian auf und spricht von einem römischen Bischof, der zusammen mit drei Presbytern sich der Glaubensverleugnung schuldig gemacht hätte. Im Liber Genealogus von 427 wird der betreffende Papst deutlich als *lapsus* gebrandmarkt.

Erst in späterer Zeit kommt dieser Papst als Martyrer zu Ehren. Eine Legende berichtet, daß er als Pferdeknecht habe Dienst tun müssen im Haus der frommen Lucina, welches in eine Kirche umgewandelt worden war. In der endgültigen Redaktion des Liber Pontificalis wird schließlich die Unterscheidung zweier Personen gefordert, von denen einer nach Bußleistung für seine Glaubensverleugnung einen blutigen Martertod erleidet, während der andere sich die Krone nur durch erlittene Entbehrungen, Mißhandlungen und Mühsale verdienen kann.

Es findet sich also in den erzählenden Quellentexten streng genommen bis zum Liber Pontificalis keine Notiz, die zur Annahme zweier aufeinanderfolgender Päpste gleichen oder ähnlichen Namens zwingt.

Anders verhält es sich allerdings bei den Sukzessionslisten; denn dort tritt eine solche Unterscheidung früher auf. Die De-

positio Episcoporum nennt, wie gesagt, nur einen Papst: Marcellinus. Sie bezeichnet den Tag seiner Festfeier: *XVIII kal. Feb.*, also den 15. Januar. Duchesne fordert, daß diese Namensform in „Marcellus" umgewandelt werde. Und dann entspräche das angegebene Datum bis auf einen Tag genau (und dieser Unterschied von einem Tag kann ignoriert werden) dem Datum, welches in den alten liturgischen Quellen als Festfeier des Marcellus notiert wird. Außerdem will E. Schwartz errechnet haben, und zwar aus den Angaben des Catalogus Liberianus, daß Marcellinus am 25. Oktober 304 gestorben sei, so daß auch von daher der 15. bzw. 16. Januar nur für einen Papst Marcellus gelten könne[89].

Hier erheben sich bereits in methodischer Hinsicht gewichtige Bedenken: 1. Duchesne „fordert" etwas, was gerade zu beweisen ist. Und Schwartz berechnet etwas nach einer Unterlage, deren Zuverlässigkeit in den betreffenden Punkten merklich schwankt. 2. Wenn diese Voraussetzungen richtig wären, folgt, daß Marcellinus keine Gedächtnisfeier gehabt hat. Eine solche Übergehung ist aber kaum zu erklären, es sei denn mit der *damnatio memoriae*. Kann man aber nicht die Tatsache, daß die Depositio episcoporum nur einen Papst solchen Namens nennt, ferner die Tatsache, daß nur eine Gedächtnisfeier für einen Papst solchen Namens gehalten wurde, zum näherliegenden Schluß verwerten, daß tatsächlich nur ein Papst solchen Namens gelebt hat?

Gegen diesen Schluß erhebt sich der Catalogus Liberianus, welcher zwei Päpste nennt. Allein, wo schon, wie gezeigt wurde, die chronologische Zuverlässigkeit äußerst gering ist, besteht wohl auch bezüglich der Namen nicht genug Sicherheit, um die Zeugniskraft der Depositio episcoporum aufwiegen zu können. Nun ist allerdings die Depositio episcoporum nur in einer einzigen fehlerhaften Handschrift des 8. Jahrhunderts überliefert, während der Catalogus Liberianus verhältnismäßig gut überliefert und viel weniger der Gefahr einer Textverderbnis ausgesetzt ist. Doch selbst bei Berücksichtigung dieser abschwächenden Momente dürfte der Depositio episcoporum mehr Vertrauen entgegenzubringen sein, wenn man sich über Zweck und Abfassungsmethode der beiden Listen klar wird:

Der Catalogus Liberianus hat als Ziel nicht die Wiedergabe der einfachen Namensliste, sondern deren Vervollkommnung durch Hinzufügung wissenswerter Daten. Nun weisen leider diese wissenswerten Daten an entscheidenden Stellen erhebliche Unstimmigkeiten auf, wie aus folgendem Schema zu ersehen ist:

[89] Siehe oben S. 386.

Name nach CL	Ordinat.	Pont.-Dauer Jahre	Monate	Tage	Tod	(Dep. Episc.)
Dionysius	22. 7. 259	8	2	4	26. 12. 269	27. 12.
Felix	 269	5	11	25	 274	30. 12.
Eutycianus	 275	8	11?	3	7. 12. 283	8. 12.
Gaius	17. 12. 283	12	4	7	22. 4. 296	22. 4.
Marcellinus	30. 6. 296	8	3	25	 304	15. 1.
(Sedisvakanz		7	6	25)		
Marcellus	 308	1	6	20	 309	
Eusebius	18. 4. ?	0	4	16	17. 8. ?	26. 9.
Miltiades	2. 7. 311	3	6	8	11. 1. 314	10. 1.

Aus dieser Tabelle läßt sich einiges erschließen für die Arbeitsweise des Redaktors. Den Verdacht, daß er chronologische Angaben willkürlich erfunden habe, entkräftet er dadurch, daß er solche, die ihm unbekannt sind, einfach ausläßt. Bemerkenswert ist, daß er nicht mehrmals auf die ihm bekannte Depositio episcoporum zurückgriff und aus ihr ergänzte. Er müßte auch gesehen haben, daß die Pontifikatsdauer bei Dionysius und Eusebius nicht zu den übrigen Zeitangaben paßt und daß die Angabe der Sedisvakanz mit den vorhergehenden und nachfolgenden Papstdaten kollidiert.

Einzelne Unstimmigkeiten können allenfalls durch Abschreibefehler erklärt werden. So könnte z. B. ein unaufmerksamer Kopist sieben Sedisvakanzjahre notiert haben, wo in der Vorlage nur vier standen. Eine solche Konjektur darf aber nicht als letztes Ergebnis gebucht werden, so lange die Tabelle andere Hinweise gibt. Das tut sie nun, indem sie die Arbeitsweise des Redaktors folgendermaßen bezeugt: Er sammelte Notizen von verschiedenen Seiten und setzte diese mit peinlicher Sorgfalt zusammen, so wie er sie vorfand, also ohne persönlichen Versuch, die Lücken und Unstimmigkeiten zu korrigieren.

Die auffälligste Divergenz zeigt der Posten Marcellinus bis Marcellus. Von Marcellinus weiß der Redaktor keinen Todestag. Hätte er sich die Angabe der Depositio episcoporum zu eigen gemacht, dann hätte die Angabe über die Pontifikatsdauer nicht mehr gestimmt. Die Notiz über die Dauer der Sedisvakanz sprengt den ganzen Rahmen. Von Marcellus kennt er weder Weihe- noch Todestag. Erst die Angaben über Eusebius erscheinen wieder recht vollständig; es fehlt nur die Jahreszahl. Als Todestag wird der 17. August genannt, im Gegensatz zur Depositio episcoporum, die den 26. September hat. Dieser Unterschied kann entstanden sein, weil Eusebius in der Verbannung starb und erst später in die Papststadt überführt wurde.

So ergibt sich, daß der Catalogus Liberianus, dem mit Recht auf Grund seiner frühen Entstehung eine gute Zeugniskraft zugeschrieben wird, zumindest für die Päpste zwischen Gaius und Eusebius recht unsicher ist. Ganz im Gegensatz zur Depositio episcoporum, welche in wenigen Worten und Zeilen nur das ausdrücken wollte, was jedem römischen Kleriker gedächtnismäßig

geläufig sein mußte: die Gedenktage der römischen Bischöfe. Die Depositio nennt aber klar für den 15. Januar das Gedächtnis des Papstes Marcellinus in Priscilla; einen Papst Marcellus nennt sie überhaupt nicht. Wenn also der Catalogus Liberianus neben Marcellinus einen Marcellus nennt, bei welchem die gewöhnlichen Daten fehlen und welcher die chronologische Ordnung der Liste stört, dann ist dieser zweite wohl — entsprechend den zuverlässigeren Einzelzeugnissen — zu streichen und nicht aus dem weniger zuverlässigeren Dokument in das bessere einzutragen.

Die nicht-erzählenden Zeugnisse, also die Papstlisten, haben zwar einen sehr frühen Vertreter, der für die Existenz zweier Bischöfe mit dem Namen Marcellinus-Marcellus spricht. Aber insgesamt entscheidet auch diese Zeugengruppe zugunsten des Ergebnisses, welches sich bei den erzählenden Zeugnissen als das wahrscheinlichere herausstellte: Es hat nur ein Papst Marcellinus oder Marcellus in der tetrarchischen Zeit regiert. Derselbe ist gestorben am 15. oder 16. Januar 304.

Ob von hier aus die Notiz über die Dauer der Sedisvakanz zu rechtfertigen ist, bleibe dahingestellt. Sie bekommt einen gewissen Sinn, wenn sie genommen wird als die Zeit zwischen dem Tod des Marcellinus-Marcellus und der Ordination des Miltiades. Denn erst mit letzterem Bischof scheint in Rom wieder die regelmäßige Amtstätigkeit des Bischofs begonnen zu haben. Vom 15. Januar 304 bis zum 2. Juli 311 sind es zwar nur sieben Jahre, fünf Monate und 18 Tage. Aber so ergäbe sich wenigstens eine glaubhafte Annäherung an die Sedisvakanznotiz des Catalogus Liberianus.

Nun käme der Einwurf: Was soll in den verhältnismäßig ruhigen Zeiten unter Maxentius eine so lange Sedisvakanz verursacht haben? Sachlich soll auf diese Frage weiter unten eingegangen werden; hier sei nur ein starker Zweifel ausgedrückt an der Berechtigung, nachträglich die Existenz eines zweiten Papstes Marcellinus-Marcellus zu fordern, um die Annahme einer so außergewöhnlich langen Sedisvakanz zu vermeiden. Denn selbst, wenn ein solcher Papst gelebt hätte, wäre der Bischofssitz wenigstens zwei Jahre vakant geblieben (306—308). Und auch diese zwei Jahre würden über das übliche Maß der Sedisvakanz hinausgehen und eine anderweitige Erklärung fordern.

Die Annahme nur eines Papstes ist schließlich auch *in possessione* auf Grund der vielen Papstreihen, welche nur einen der beiden Namen nennen: Optatus, Augustinus, Hieronymus, die Indexkataloge, das Martyrologium Hieronymianum, die Sakramentarien usw. Sowohl gegen die Anzahl dieser Quellen wie auch gegen die Verschiedenheit ihrer Provenienz kommt die Gruppe derjenigen, welche zwei Päpste nennen, nicht auf. Denn deren Schwerpunkt liegt letztlich nur im Catalogus Liberianus[90].

[90] Wenn E. Schaefer, Die Bedeutung der Epigramme des Papstes Damasus I. (Ephem. Liturg. 1932, 137ff. 309ff) argumentiert: „Oder sollte man einer

So sei hiermit als Ergebnis der bisherigen Untersuchungen gebucht, daß es nach Abwägung der in Frage kommenden Quellen weitaus wahrscheinlicher ist, daß nur ein Papst Marcellinus-Marcellus regiert hat. Wenn auch nicht von „Sicherheit" die Rede sein kann und soll, so genügt der Wahrscheinlichkeitsgrad durchaus, um fortan das geschichtliche Entweder-Oder so zu beantworten: Entweder bleibt die Frage nach der Besetzung des römischen Bischofsstuhles zwischen Gaius und Eusebius unbeantwortet, oder die Aussage, daß nur ein Papst in dieser Zeitspanne regiert hat, wird als gültig anerkannt.

Der nächste Schritt besteht in der Behauptung, daß dieser eine Papst „Marcellinus" hieß. Hierfür liefert die sogenannte Severus-Inschrift der Kalixt-Katakombe einen Beweis, der als schlüssig anzusehen ist[91]. Erstens ist anzunehmen, daß dieser in der Nähe seines Papstes lebende Kleriker den Namen genau kannte. Zweitens versteht sich, daß bei Ausführung dieser Steininschrift Sorgfalt und Kontrolle größer waren als beim Kopieren auf Papier. Nun verrät das vorhandene Inschriftenmaterial zwar, daß auch bei Stein-Inschriften manche Nachlässigkeit unterlief; aber für kaum eine der bekannten Inschriften gelten solche Voraussetzungen wie für die Severus-Inschrift: offizielle und juristische Bedeutung, das Wissen des Auftraggebers, allgemeine Bekanntheit des derzeitigen Bischofs usw.; alle diese Faktoren heben dieses Objekt unter den ähnlichen hervor und messen ihm, was Zuverlässigkeit angeht, einen recht hohen Grad zu. So verdient es, für die hier gestellte Frage als eindeutiges Zeugnis gewertet zu werden.

Den Namen „Marcellinus" nennen ferner die Depositio episcoporum, Optatus und ein Indexkatalog. Wie kommen nun die übrigen Quellen zur abgeleiteten Form „Marcellus"? Vermutlich liegt deren Ursprung im Catalogus Liberianus, dessen Redaktor zwei Vorlagen benutzte, von welchen die eine die Form „Marcellinus" und die andere die Form „Marcellus" für den gleichen Papst benutzte. Der zeitlich nächste Zeuge für die Form „Marcellus" ist Papst Damasus. Dessen Epigramme entstanden etwa 60—70 Jahre nach den in ihnen beschriebenen Ereignissen. So konnte der Papst-Dichter gedächtnismäßig nicht mehr so sicher sein, daß er den feinen Unterschied in der Namensform hätte berücksichtigen können. Zu seiner Zeit achtete man mehr auf die Ähnlichkeit als auf den Unterschied. Unser geschichtliches Wissen erlaubt nicht die Annahme eines positiven Grundes, warum Damasus bewußt „Marcellus" und ebenso bewußt nicht

---

Quelle, die gerade fünfzig Jahre zurückliegt, keinen Glauben schenken dürfen?" und so die Zuverlässigkeit des Cat. Liber. — und die aus diesem von E. Schwartz angestellten Berechnungen, die die Existenz zweier Päpste beweisen sollen — sicherstellen will, genügen m. E. der Hinweis auf die ins Auge fallende Unsicherheit des Cat. Liber. gerade bei diesem Posten und die Gegenüberstellung mit der wahrscheinlich noch älteren Dep. episc., um diese Argumentation zu entkräften.

[91] Siehe oben S. 387 mit Anm. 9 und 10.

„Marcellinus" geschrieben hätte. Zwar ging es auch bei ihm um „offizielle", zumindest: halboffizielle steinerne Inschriften; und bei diesen könnte Unexaktheit nicht angenommen werden, wenn nicht das Gesamt der damasianischen Epigramme häufig genug den Eindruck erweckte, daß ihr Autor den historischen Einzelheiten wenig Bedeutung beigemessen hat. Wenn nun in der Auffassung des Volkes die eine Namensform so gut war wie die andere (und dies zeigt sich in der Variation der verschiedenen Listen), dann kann jeder zufällige Faktor der Grund gewesen sein, warum Damasus eine andere Form wählte als der Diakon Severus. Daß nach Damasus die Namensform „Marcellus" noch viel geläufiger wurde, versteht sich von selbst.

VII. Archäologischer Befund

Zur Ergänzung der bisher mehr sporadisch verwerteten archäologischen bzw. epigraphischen Elemente soll an dieser Stelle mehr systematisch geklärt werden, wie sich das archäologische Ergebnis zum literarischen stellt. Falls die archäologischen Forschungen für Marcellinus-Marcellus zwei Gräber aufweisen, sind alle auf Grund der literarischen Quellen getroffenen Entscheidungen und Vermutungen als unhaltbar erwiesen.

In Wirklichkeit sind diese beiden Grabstätten bis heute nicht gefunden worden.

Bei Zuhilfenahme der literarischen Wegweisung sind folgende archäologischen Gegebenheiten zu berücksichtigen:

Die Depositio episcoporum erwähnt als Grabstätte des Marcellinus das Cömiterium der Priscilla. Den gleichen Begräbnisort weist sie außerdem nur dem Papst Silvester zu.

Die Epitome Feliciana hat für Marcellinus: ... *in via Salaria, in cimitirio Priscille, in cubiculum qui patet usque in odiernum diem, quod ipse preceperat penitens dum traheretur ad occisionem, in cripta iuxta corpus sancti Criscentionis, VII kl. mai* ...,[92]; für Marcellus: ... *sepultus est in cimiterio Priscille, via Salaria, XVII kl. febr.*[93] Epitome Cononiana und Liber Pontificalis bringen wörtlich die Angaben der Epitome Feliciana, nur einzelne Hss. haben: ... *in cubiculo claro* ...[94] Martyrologium Hieronymianum: *XVII kal. Feb.* ... *Romae via Salaria in cymiterio Priscellae sancti Marcelli episcopi* ...[95]; dieselbe Quelle in einer anderen Hss.-Gruppe: *XVII kl. Febrs. Romae via Salaria in cimiterio Prescelle depositio sancti Marcelli papae et confessoris* ...[96] Itinerarium ex unico codice Salisburgensi: ... *Postea ascendens eadem via ad s. Silvestri ecclesiam ibi multitudo sanctorum pausat: primum Silvester sanctus papa et confessor et ad pedes eius s. Syriacus papa et in dextera parte Celestinus papa et Marcellus episcopus; Philippus et Felix martyres et multitudo sanctorum sub altare maiore et in spelunca Crescencius martir, et in altera s. Prisca martyr et Fimitis pausat in cubiculo quando exeas et in altera s. Potenciana martyr et Pra-*

[92] Duchesne, Le Liber Pont. I, S. 72.
[93] A. a. O., S. 74.
[94] A. a. O., S. 72. 74. 164.
[95] Zit. nach J. P. Kirsch, Der stadtrömische christliche Festkalender, Münster 1924, S. 100. So Cod. Eptern.
[96] Cod. Bern.

xidis[97]. — Die „Epitome libri de locis sanctorum Martyrum e codicibus Salisburgensi puro, Wirceburgensi puro, et Salisburgensi interpolato": ... *et alii quamplurimi id est s. Caelestinus, s. Potentiana, s. Praxedis, s. Marcellus* (*eps.* interp. ex itiner.), *s. Crescentianus, s. Maurus, s. Marcellinus, s. Prisca* ...[98]. Itinerarium Malmesburiense: ... *Deinde basilica s. Silvestri ubi jacet marmoreo tumulo coopertus et martyres Caelestinus, Philippus et Felix et ibidem martyres CCCLXV in uno sepulcro requiescunt, et prope Paulus et Crescentianus, Prisca et Demetrius, Praxedis, Potentiana pausant.*

Die Zusammenstellung dieser Zeugnisse aus Papstbiographien und Itinerarien, welche dem forschenden Archäologen als Wegweiser dienen, bietet auch als solche nur recht dürftige Angaben. Das Salzburger Itinerar bemüht sich um größere Ausführlichkeit. Nach ihm scheint das Grab des Marcellus oberirdisch von der Basilika aus gezeigt worden zu sein[99].

Von einem weiteren Marcellinus-Grab weiß nur die Epitome libri de locis Sanctorum etwas. Deren ganz allgemein formulierte Angabe scheint für archäologische Forschungen nicht sehr ernst genommen worden zu sein. Sie verdient es wohl auch nicht; ein so spätes Einzelzeugnis, bei dem allenfalls die Konkretheit der Notiz Vertrauen erwecken kann, hat sich besonders strengen Prüfungsmaßstäben zu unterwerfen. Denn die mittelalterlichen Reiseführer werden kaum weniger als die heutigen ihr Wissen aus dem geschöpft haben, was der eher fromme, als geschichtlich zuverlässige Katakombenbetreuer ihnen erzählte.

De Rossi hat einen Graffito gefunden, welcher den Namen des Crescentio zugleich mit dem der Priscilla aufwies. Damit sind die beiden Martyrer gemeint, die nach dem Salzburger Itinerar unterirdisch in getrennten Cubicula ruhen. In seinem der ursprünglichen Lage entsprechenden Fundort weist dieser Graffito also die Nähe der Martyrergräber nach[100]. Die „Nähe" des Crescentiusgrabes ist außerdem angezeigt durch die Stelle, an welcher sich 1907 folgende Inschrift fand:

Filicissimus et Leopard ...
Bisomum et Criscent ...
introit ...

Unter den anderen archäologischen Kriterien bliet, die Möglichkeit, von den vorhandenen Gräbern und Kammern dasjenige für Marcellus in Beschlag zu nehmen, was am weitesten den Angaben der alten Reiseführer entsprach. Aber weder auf diesem Wege noch auf einem anderen ist man bis heute zu einer einheitlichen Theorie über die Lage des Marcellus-Grabes gekommen[101].

[97] Zit. nach Marucchi, Compendio storico e topografico delle catacombe romane, Albano 1928, S. 45.

[98] Zit. a. a. O., S. 53.

[99] A. a. O., S. 132: „Dopo la pace della Chiesa fu ivi edificata una basilica, recentemente rimessa in luce ed in venerazione, nella quale furono collocati i corpi dei santi Felice e Filippo figli di santa Felicità, e dove i pellegrini vedero anche le tombe dei papi Marcello, Silvestro, Siricio e Celestino."

[100] De Rossi, Bull. di Arch. crist. 1888/89, 106f.

[101] Auch Marucchi, Il sepolcro del papa Marcellino: Nuovo Bull. Arch. crist. 1907, 115—145, bietet kein sicheres Ergebnis.

Mit verhältnismäßig großer Wahrscheinlichkeit kann also folgendes festgehalten werden: Der eine Papst Marcellinus-Marcellus ist im Coemiterium der Priscilla in der Nähe der Silvesterbasilika bestattet worden. Daß der Liber Pontificalis zwei verschiedene Grabstätten zu nennen scheint — eine für Marcellus, eine andere für Marcellinus, erstere ohne nähere Ortsbestimmung und mit Fest am 16. Januar, die andere unterirdisch, neben dem Crescentius-Grab, mit Festtag am 26. April — verdient um so weniger Beachtung, weil der 26. April als Fest sonst nirgendwo erscheint und weil die dem Marcellinus beigeschriebenen Martyrer-Gefährten Claudius, Cyrinus und Antonius eine sonst unbekannte Gruppe bilden. Die für das Marcellinus-Grab gegebene topographische Beschreibung „in der Nähe des Crescentius-Grabes" ist belastet: Die mittelalterlichen Pilgerbücher kannten das Crescentius-Grab zwar zuverlässig; sie wußten aber — mit einer Ausnahme — anscheinend nichts vom nahen Marcellinus-Grab. Ein archäologischer Befund, der zur Annahme der Existenz zweier Papstgräber für Marcellinus-Marcellus zwingen würde, liegt also nicht vor.

VIII. Abschließende Erwägungen

So ist denn der Lösung, die Mommsen für die Frage „Marcellinus-Mercellus" vorschlug[102], auf Grund der hier vorgenommenen gründlichen Überprüfung des zuständigen Quellenmaterials der Vorzug zu geben vor allen anderen Theorien, besonders auch vor der geistreichen Kombination E. Caspars[103]. Genauer gesagt: dem ersten Teil dieser Theorie, nach welchem der in einigen Quellen erwähnte Papst Marcellus zu identifizieren ist mit dem Papst Marcellinus, der von 296—304 das stadtrömische Bischofsamt versah. Nicht notwendig, vielleicht nicht einmal zweckmäßig ist der zweite Teil zu bejahen: daß nämlich einem Marcellus eine andere führende Stellung innerhalb des römischen Klerus während der Sedisvakanz, sozusagen eine „papstähnliche" Position, zuzuschreiben ist[104].

Daß in einer langen Sedisvakanz von mehr als sieben Jahren ein Presbyter an der Spitze der kirchlichen Organisation Roms stand, ist anzunehmen; und ebenso, daß dieser bei entsprechender Qualifikation sich im Lauf der Zeit als Einzelpersönlichkeit aus der Gemeinschaft heraushob. Daß dieser Presbyter aber „Mar-

[102] Liber Pontificalis, ed. Mommsen, LIII—LV. Im selben Sinne: V. Monachino, „Marcello I" in der Encicl. Cattol. VIII, Roma 1952, Sp. 17: Orbene, non può mettersi in dubbio il pontificato di Marcellino, iniziato ben otto anni prima della persecuzione. Sarebbe quindi quello di M. che dovrebbe essere cancellato.

[103] S. oben S. 391 f.

[104] A. a. O., S. LV: *neque quicquam obstat, quominus presbyter hic Marcellus is ipse fuerit, quem post aliquot annos supra vidimus vice episcopi ecclesiae praefuisse.*

cellus" geheißen, ist möglich, aber nicht mehr. Bei Augustinus[105] rangiert zwar ein Marcellus unter den drei erwähnten Presbytern des Marcellinus, aber erst an zweiter Stelle hinter Miltiades. Auch scheint die Gründung des Titulus Marcelli eine maßgebliche Persönlichkeit dieses Namens vorauszusetzen. Aber das diese Kirchengründung betreffende zuverlässige Material ist viel zu spärlich, um sie ohne weiteres dem „papstähnlichen" Marcellus zuzuweisen. Wenn der Gründer ein Marcellus war, kann es sich um einen anderen Christen dieses Namens gehandelt haben. Hat das Gotteshaus aber erst später diesen Namen erhalten, erübrigt sich von vornherein jeder Versuch, daraus die Geschichtlichkeit einer bestimmten Person abzuleiten[106].

Was sonst über die Leistungen des Marcellus berichtet wird — über die Bestattung seines Vorgängers und die Organisation der stadtrömischen Kirche nach den Verfolgungsstürmen[107] —, erscheint viel später und ist keineswegs beweiskräftiger als die ihm zugesprochene Titelgründung. Im Rahmen dieser Untersuchung soll bewußt vermieden werden, daß Genauigkeit und Zuverlässigkeit der Dokumente, welche an anderer Stelle in begründeten Zweifel gezogen wurden, auf Umwegen wieder bejaht werden. Und die Existenz eines Papstes Marcellus nach und neben dem sicher erkannten Marcellinus wird nicht deshalb bestritten, weil sein bischöflicher Charakter in Frage stände, sondern weil die Quellen mit großer Wahrscheinlichkeit die Annahme nur eines Mannes, welcher in der fraglichen Zeitepoche an der Spitze der römischen Kirche stand, gestatten und rechtfertigen.

Im Rahmen der diokletianischen Verfolgungsperiode würde das herausgearbeitete Ergebnis sich chronologisch folgendermaßen einordnen: Als Bischof von Rom wirkte seit Dezember (?) 283 Gaius und er blieb bis zum 22. April 296. Gaius starb, vielleicht nach erlittenen Schikanen, eines natürlichen Todes.

Ihm folgte am 30. Juli (?) 296 Marcellinus, welcher dieses Amt noch innehatte, als die blutige Verfolgung ausbrach. Für eine Zeit lang mußte er in die Verbannung; ob vor oder während der Verfolgungsaktion und aus welchem Grunde, das ist nicht zu entscheiden. Zu jener Zeit störten noch die vor einem halben Jahrhundert entfesselten Bußkämpfe den inneren Frieden der Gemeinde. Marcellinus starb am 15. Januar 304 eines natürlichen Todes.

Die akute Verfolgungstätigkeit dauerte in der Stadt Rom nicht ganz zwei Jahre. Ob diese vom ersten Verfolgungsedikt an zu rechnen sind oder vom letzten (dem dritten oder vierten), ist nicht ganz sicher. Größere Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß schon das erste, am 23. Februar zu Nikomedien erlassene Edikt vom Sommer dieses Jahres ab in Rom zur Ausführung

[105] De unico baptismo (ed. Petschenig S. 28).

[106] Vgl. M. Lanzoni, I titoli presbiterali: Rev. Arch. crist. 2 (1925) 236; E. Junyent, Il titolo di S. Clemente a Roma, 1932, S. 87 Anm. 1.

[107] Lib. Pont., ed. Duchesne I, 164.

kam. Die Anordnung, daß die christlichen Gotteshäuser zu zerstören seien, wurde wohl hauptsächlich in der Form durchgeführt, daß die Gebäude konfisziert und profanen Zwecken zugeführt wurden. Auch fand Auslieferung der kirchlichen Bücher statt, und zwar noch in der Zeit des Marcellinus.

Nach dem Tode des Marcellinus blieb der römische Bischofsstuhl für unverhältnismäßig lange Zeit unbesetzt. Die Verfolgungserscheinungen allein vermögen diese Tatsache nicht erklärlich zu machen; denn die Sedisvakanz reichte lange in die Jahre hinein, in denen von Verfolgung keine Rede mehr war. Letztere hörte spätestens auf mit der Usurpation durch Maxentius am 28. Oktober 306, vielleicht bereits früher. Seine politische Situation zwang den neuen Herrscher, die christliche Gemeinde und deren eigenes Leben zumindest zu dulden[108]. Die wichtigsten kirchlichen Gebäude blieben noch lange Zeit konfisziert. Martyrien jedoch haben in seiner Zeit nicht mehr stattgefunden. Erst im April 310 wurde der römische Bischofsstuhl durch Eusebius neu besetzt. Und dessen kurzer Pontifikat löste eine Schwierigkeit, welche wahrscheinlich die Hauptschuld an der langen sechsjährigen Sedisvakanz trug: Innerhalb der stadtrömischen Gemeinde hatten sich Spannungen, vielleicht die durch die Bußkämpfe bedingten, zu regelrechten schismatischen Bewegungen verhärtet. Ein Gegenbischof rang um Anhängerschaft in der Gemeinde des Eusebius; die innerkirchlichen Unruhen drangen derart stark in das bürgerliche Leben ein, daß der an sich wenig interessierte Maxentius die beiden „Parteiführer" Eusebius und Heraclius verbannte. Eusebius starb als Verbannter in Sizilien, wahrscheinlich am 17. August 310.

[108] Vgl. H. v. Schoenebeck, Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius und Constantin (Klio, n. s., fasc. 30), Leipzig 1939. Sicherlich bezeigt der Verfasser dem Maxentius zuviel Wohlwollen, wenn er S. 13 meint: „... ein gerechtes historisches Urteil wird es Maxentius nur als Verdienst anrechnen, daß er mit durchgreifenden Maßnahmen im Verlauf weniger Jahre die Gemeinde zur Ruhe gezwungen und damit der abendländischen Welt einen Donatistenstreit in der Metropole erspart hat."

BISCHOF UND REGULAROBERER BEI EXEMTEN NONNEN

Von Prof. Dr. P. Philipp Hofmeister OSB,
München-Neresheim

1. In meinem Artikel „Von den Nonnenklöstern[1]" habe ich ausgeführt, daß das geltende Recht bezüglich der Ausübung der Jurisdiktion fünf Arten von Nonnenklöstern kennt, nämlich solche, die unmittelbar unter dem Heiligen Stuhle stehen, solche, die ganz den Bischöfen unterworfen sind, solche, die einem Kloster oder Verbande inkorporiert sind (sc. *pleno iure*), solche, die einem Kloster oder Verbande unterworfen sind, und solche, die zu einem Kloster oder Verbande gehören (*pertinere, aggregare*). Von der zuletzt genannten Gruppe gab es bis vor kurzem nur wenige Klöster; doch hat diese Art der Verbindung eines Nonnenklosters mit einem Männerkloster oder einem männlichen Ordensverband durch die Apostolische Konstitution Pius XII. „Sponsa Christi" vom 21. November 1950 für die Nonnenklöster im allgemeinen und desselben Papstes Breve „Vinculum pacis" vom 21. März 1952 für die konföderierten Benediktiner an Bedeutung gewonnen. Die in der genannten Konstitution vorgesehenen Föderationen der Nonnenklöster sind zwar als solche *iuris pontificii*, allein die einzelnen Klöster bleiben nach wie vor ihren Ordinarien unterstellt. In Art. VI, § 2, 3° heißt es ausdrücklich: *Juridicae relationes singulorum Monasteriorum cum Ordinariis locorum vel Superioribus regularibus ex iure communi atque ex iure particulari regi pergunt* und das Ausführungsdekret der hl. Religiosenkongregation vom 23. November 1950 n. XX bestimmt, daß die Föderation der Nonnenklöster *nullo modo directo afficit habitudinem singulorum Monasteriorum ad Ordinarios locorum aut Superiores regulares ad normam iuris communis vel particularis vigentem*, und fügt bei: *Hinc, nisi expresse ac legitime huic regulae derogetur, potestas Ordinariorum ac Superiorum regularium ex Foederatione nec augetur, nec minuitur nec in aliquo modificatur*[2]. Das genannte päpstliche Breve sieht den Anschluß (unglücklich *incorporatio* genannt, sc. *non pleno iure*) solcher Föderationen an die einzelnen monastischen Kongregationen oder die Konföderation der schwarzen Benediktiner wie auch die Aggregation einzelner Benediktinerinnenklöster, die unter der Jurisdiktion der Bischöfe stehen, vor, wenn diese unter dem Schutze eines Abtes oder Klosters den monastisch-benediktinischen Geist pflegen[3]. Doch nicht von dieser Gruppe von Klöstern soll hier die Rede sein, sondern von jener Gruppe von Klöstern, die nach den Vorschriften des kirchlichen Gesetzbuches einem Ordensoberen und zugleich in manchen Punkten dem Bischof unterstehen.

---

[1] Archiv f. kath. Kirchenrecht 114 (1934), 384ff.
[2] AAS 43 (1951), 18, 41.
[3] Archiv f. kath. Kirchenrecht 126 (1953/54), 157.

2. Wiederholen wir kurz einige Bemerkungen aus dem im Eingang erwähnten Artikel. Die rechtliche Stellung der Nonnenklöster unter einem Regularprälaten bezeichnet im Kodex in der Regel der Ausdruck *subiicere* (cc. 506 § 2; 525; 533 § 1, 1°; 534 § 1; 535 §1, 1°; 603 §2; 625 §2; 1338 § 2), vereinzelt freilich kommen auch die Wendungen *subdi* (cc. 512 § 2, 1°; 527), *subesse* (c. 615), *esse sub iurisdictione Superiorum regularium* (cc. 500 § 2, 611), *esse obnoxium regularibus* (cc. 580 § 3; 647 § 1), *dependere a Superiore regulari* (c. 549), *esse exemptum* (cc. 529; 535 § 1; 552 § 1; 645 § 2; 1338 § 2) vor.

3. Die Jurisdiktion über die einem Ordensoberen unterstellten Nonnenklöster stand ehedem einzig und allein dem Regularprälaten zu. Erst im Laufe der Zeit ist es dazu gekommen, daß über diese Klöster auch der Bischof bestimmte Vollmachten hat. Es war die Einschaltung des Bischofs offensichtlich eine Maßnahme zur Beseitigung mancher Mißstände und zur Reform. Diese Periode beginnt mit dem Konzil von Trient, das verlangte, daß in allen Nonnenklöstern der Bischof vor der Zulassung zum Noviziat und zur Profeß den Willen der Kandidatinnen erforschen solle und die Klausur zu beaufsichtigen habe[4]. Gregor XV. schritt dann auf dieser Bahn weiter und verordnete in seiner Konstitution „Inscrutabili" vom 5. Februar 1622, § 5 nicht bloß, daß die vom Ordensoberen aufgestellten Seelsorger vom Bischof eine Approbation erlangen mußten, sondern auch, daß von den exemten Nonnenklöstern auch den Bischöfen über die Vermögensverwaltung Rechenschaft abgelegt werden müsse, und daß der Bischof selbst oder durch einen Delegaten den Wahlen der Oberinnen dieser Klöster ‚*interesse ac praesidere*' könne. Gegenteilige Gewohnheiten, selbst unvordenkliche, ließ der Heilige Stuhl nicht zu, ja er verordnete sogar, daß bei einer etwaigen Nachlässigkeit des Ordensoberen nach einer Mahnung der Bischof allein die Revision der Vermögensverwaltung vornehmen könne[5]. Zu diesen Fällen kam noch durch Benedikt XIV. „Si datum" vom 4. März 1748, § 3 die Beteiligung des Bischofs an Prozessen über die Nichtigkeit der Profeß einer Nonne und das Dekret der hl. Religiosenkongregation vom 16. Mai 1911 n. 21 über die Entlassung einer Nonne mit feierlichen oder einfachen ewigen Gelübden; in diesem letzteren Falle mußten die für die Entlassung sprechenden Gründe geprüft werden *ab Ordinario loci et, si Monasterium Regularibus subiectum sit, etiam a Superiore Regulari*. Auch bei einer Notentlassung wegen schweren äußeren Ärgernisses mußte die Angelegenheit *Episcopo loci approbante* nach Rom gesandt werden[6]. So das Recht vor dem Kodex. Für die Auslegung der einschlägigen Kanones des Kodex spricht nun die

[4] Trid. sess. 25 de regul. c. 5, 17 s.

[5] S. C. C. 11. 3. 1672, 27. 1. 1748 ad 8 (CIC fontes V n. 3600 p. 1026); Klemens XII. „Admonet nos" 11. 8. 1735, § 5; Benedikt XIV. „Ad militantis" 30. 3. 1742, §§ 18—20; Klemens XIII. „Inter multiplices" 11. 12. 1758, §§ 5—7 (CIC fontes I n. 297, 326 p. 653, 726 s; II n. 449 p. 581 ss).

[6] Ebd. VI n. 4404 p. 1013.

Vermutung dafür, daß in all den genannten Fällen, auch unter dem neuen Recht, der Bischof mitwirken muß; denn nach c. 6, 4° *in dubio, num aliquod canonum praescriptum cum veteri iure discrepet, a veteri iure non est recedendum.*

4. Wie lauten nunmehr die einschlägigen Vorschriften des Kodex über die Beteiligung des Bischofs an der Ausübung der Jurisdiktion durch den Ordensoberen bei exemten Nonnen? Wie sind dieselben auszulegen? Über diese Fragen hat jüngst der Franziskaner Paschalis Chang aus der westfälischen Provinz eine Abhandlung mit dem Titel „De relationibus juridicis inter Superiores regulares et moniales exemptas ipsis subditas, Monasterii 1953" veröffentlicht. Dieser stützt seine Untersuchungen hauptsächlich auf die Autoren, unter denen wir freilich Schönsteiner, Jone, Creusen, de Carlo und Hanstein vermissen[7]. Von den Ordenskonstitutionen hat der Verfasser nur die Regulae et Constitutiones generales Monialium Ordinis S. Clarae, Romae 1941, beigezogen, nicht aber die anderer Nonnenklöster, z. B. die der Prämonstratenserinnen, Benediktinerinnen, Zisterzienserinnen, Kartäuserinnen, Dominikanerinnen II. Ordens, Coletinnen, Kapuzinerinnen vom II. Orden des hl. Franziskus und der ersten Regel der hl. Klara, der klausurierten Franziskanerinnen vom III. Orden, Karmelitinnen vom II. Orden (Beschuhte und Unbeschuhte), auch nicht die *Statuta a Sororibus externis monasteriorum monialium cuiuscumque Ordinis servanda*[8]. Noch nicht berücksichtigt ist in dieser Abhandlung auch das durch Motu proprio „Postquam Apostolicis Litteris" vom 9. Februar 1952 erschienene orientalische Ordensrecht. Diese Umstände rechtfertigen eine neue Untersuchung der einschlägigen Fragen, die im folgenden vorgenommen werden soll.

---

[7] Schönsteiner, F., Grundriß des Ordensrechtes, Wien 1930; Jone, H., Gesetzbuch der lateinischen Kirche, [2]Paderborn 1950ff; Creusen, J., Religieux et Religieuses d'après le droit ecclésiastique, [6]Paris 1950; Carlo, C. de, Jus Religiosorum, Parisiis, Tornaci, Romae 1950; Hanstein, H., Ordensrecht, Paderborn 1953.

[8] Statuta Monialium Ordinis Praemonstratensis, Tongerloo 1946 (= Praem. 1946); Constitutiones Monialium Deo servientium in Congregatione Beuronensi, Beuron 1928 (= Beur. 1928); Constitutiones Monialium S. O. Praedicatorum, Roma 1930 (= Praedic. 1930); Constitutiones generales pro Monialibus O. S. Clarae, Roma 1930, 1941 (=Cl. 1930, 1941); Constitutiones pro Monialibus Clarissis Reformationis a S. Coleta, Romae 1932 (= Col. 1932); Constitutions des Moniales Capucins du deuxième Ordre de S. François et de la première Règle de S. Claire, Rome 1928 (= Cap. 1928); Konstitutionen der Klarissen-Kapuzinerinnen von Santa Croce in Assisi, Assisi 1938 (= Cap. Ass. 1938); Constitutiones generales pro Monialibus Tertii Ordinis Regularis S. Francisci, Romae 1943 (= III. O. S. Franc. 1943); Konstitutionen der Ordensfrauen, Kapuzinerinnen von der Ewigen Anbetung des Klosters „Maria Hilf" in Mainz, Mainz 1933 (= Cap. M. 1933); Satzungen der Ordensfrauen des hl. Franziskus, die dem Provinzial der schweizerischen Kapuzinerprovinz unterstellt sind 1941 (= Cap. Sv. 1941); Satzungen der Unbeschuhten Nonnen des Ordens der allerseligsten Jungfrau Maria vom Berge Karmel, Würzburg 1928 (= Carm. disc. 1928); Costituzioni delle Monache dell' Ordine della Beata Virgine Maria del Monte Carmelo, Romae 1936 (= Carm. 1936); Statuta a Sororibus externis Monasteriorum Monialium cuiuscumque Ordinis servanda, Romae 1931 (= Sor. ext. 1931).

I.

DIE VERWALTUNG DER SPIRITUALIA

5. Die Zulassung zum Noviziat und zur Profeß steht an sich nur der Oberin des Klosters zu; doch ist es bei den Nonnenklöstern alte Tradition, daß auch der Konsens des Regularprälaten dazu eingeholt und vielfach sogar in die Profeßformel aufgenommen wird. In manchen Orden ist es sogar so, daß in exemten Nonnenklöstern das Gehorsamsgelübde nicht bloß der Oberin des Hauses, sondern auch dem Generaloberen abgelegt wird. Dies ist z. B. der Fall bei den Dominikanerinnen II. Ordens (O. P. 1930 n. 119, 141), den Unbeschuhten Karmelitinnen II. Ordens (Carm. disc. 1928 p. 145 s); bei den Beschuhten Karmelitinnen wird sogar nur dem Generalprior das Gelübde versprochen (Carm. 1936 n. 65). In den dem Ortsbischof allein unterstehenden Klöstern dagegen verspricht man den Gehorsam nur in die Hand der Priorin (Carm. disc. 1928 p. 147; Carm. 1936 n. 66). Die Statuten für die Außenschwestern verlangen den Konsens des Ordensprälaten ausdrücklich bei der Zulassung zur zeitlichen und ewigen Profeß. Das Recht des Ordensprälaten ist durch c. 572 § 1, 2° gedeckt.

Dem Bischof steht bei der Zulassung ins Kloster nur ein indirektes Recht zu, insofern er den Willen der in das Noviziat eintretenden und zur Profeß zuzulassenden Kandidatin prüfen kann und muß. Dieses bischöfliche Recht erwähnt c. 552 ausdrücklich; dieser Kanon hebt sogar hervor, daß der Bischof dieses Recht „auch bei exemten" Nonnen hat.

6. Die Gelübde, die in den Nonnenklöstern nach Ablauf des Noviziats abgelegt werden, sind zunächst dreijährige einfache. Daher kann es leicht vorkommen, daß eine Nonne entlassen oder von der ewigen oder feierlichen Profeß ausgeschlossen wird. Auch noch bei Professen mit einfachen ewigen oder feierlichen Gelübden ist heute eine Entlassung möglich. Vier Kanones sind hier zu besprechen, nämlich die cc. 647 § 1, 652 § 2, 653 und 637.

Für die Entlassung von Nonnen mit zeitlichen Gelübden gilt die Vorschrift des c. 647 § 1, in der es heißt, daß das Recht zur Entlassung zustehe dem *Ordinarius loci et, si monasterium sit regularibus obnoxium, Superior regularis*. Handelt es sich aber um die Entlassung von Nonnen mit ewigen Gelübden, so steht diese dem Heiligen Stuhle zu, doch muß hier der *Ordinarius loci* die Akten *cum suo et Superioris regularis voto, si monasterium regularibus sit subiectum*, an die hl. Religiosenkongregation senden (c. 652 § 2). In diesem letzteren Falle ist es somit ganz klar, daß zur Entlassung beide, der Bischof und der Ordensobere mitwirken müssen, wenn auch beide nur durch ein Gutachten. In diesem Punkte sind auch die Konstitutionen der oben genannten Nonnen, wie auch das orientalische Ordensrecht, c. 205 § 4, einig; eine Ausnahme machen hier nur die Statuten der schweizerischen Kapuzinerinnen, in denen es heißt, daß sich die Frau Mutter mit ihrem Rate nach Rücksprache des Ordensoberen für die Entlassung aussprechen müsse, die

Bestätigung derselben aber der hl. Religiosenkongregation zustehe (Cap. Sv. 1941 n. 126).

7. Was nun die Entlassung der Professen mit zeitlichen Gelübden anlangt, so erwähnt Chang drei verschiedene Auffassungen der Kanonisten über c. 647 § 1: die einen meinen, es sei notwendig, daß der Bischof und der Ordensobere über die vorzunehmende Entlassung übereinstimmen; wenn dies nicht der Fall ist, dann dürfe die Entlassung nicht vorgenommen werden. Für diese Auffassung spricht der lateinische Text des Kanons, der die Partikel ‚*et*', und nicht ‚*vel*' oder ‚*aut*' gebraucht, sowie die Analogie mit c. 652 §2 und verschiedenen anderen Kanones, nach denen ganz klar die Mitwirkung beider Oberen notwendig ist. Auch die zweite Auffassung beruft sich auf die Latinität des c. 647 § 1, nämlich die Wendung ‚*potest*'; sie meint, die Einzahl spreche dafür, daß die Entlassung bei exemten Klöstern nur dem Ordensoberen zustehe, sonst müßte es ‚*possunt*' heißen. Diese Auffassung verweist auch darauf, daß die Entwürfe zum Kodex nicht die Partikel ‚*et*', sondern ‚*vel*' aufweisen. Schließlich machen deren Vertreter noch darauf aufmerksam, daß das Zusammenwirken von Bischof und Ordensoberen manche Nachteile mit sich bringe. Die dritte Auffassung hat, wie es scheint, nur Tabera, der meint, sowohl der Bischof wie auch der Ordensobere, aber jeder für sich allein, hat das Recht zur Entlassung. Er beruft sich vor allem auf c. 500 §2, nach dem eben die Nonnenklöster dem *Ordinarius loci* nur *in casibus iure expressis* unterstehen.

Welche Stellung nehmen nun die amtlich approbierten Texte, die Ordenskonstitutionen, ein? An erster Stelle möchten wir hier die vom Heiligen Stuhl selbst bearbeiteten „Statuta a Sororibus externis" erwähnen, die in n. 117 genau den Wortlaut des Kodex aufweisen. Für die Auffassung, daß diese Statuten für die Konkurrenz beider Vorgesetzten sind, dürfte am ehesten n. 114 derselben sprechen, nach dem die Oberin zur Zurücksendung einer Schwester nach ihren zeitlichen Gelübden in die Welt der Zustimmung ihres Rates bedarf, *auditoque tum Ordinario loci tum etiam Superiore regulari, si Monasterium subsit Regularibus*. Trotz des Gegensatzes von ‚*consensus*' und ‚*audito*' werden wir hier ‚*audito*' doch im Sinne von Genehmigung auslegen müssen, wie ja auch die Klausel *ne... inconsulta Sede Apostolica* in c. 492 § 1 soviel wie *venia* oder *licentia* bedeutet[9]. Andere Konstitutionen haben bisweilen den Text des c. 647 § 1 etwas verändert. Ich verweise hier zunächst auf die Konstitutionen der zur Beuroner Kongregation gehörigen Benediktinerinnen (Beur. 1927, decl. zu c. 28): *In monasteriis non incorporatis decernunt dimissionem... Ordinarius loci et Archiabbas Beuronensis*. Dieser Text änderte also das ‚*potest*' und ließ die Kommata wegfallen. Eine etwas unklare Haltung nahmen die Konstitutionen der Dominikanerinnen II. Ordens nach der latei-

[9] Vgl. SC. Relig. 30. 11. 1922 n. VII; SC. de Propaganda Fide 19. 3. 1937 n 7 s. (AAS 14, 1922, 645; 29, 1937, 276 s).

nischen und deutschen Fassung ein: *Professam a votis temporariis dimittere possunt Ordinarius loci, et, si Monasterium sit Ordini subiectum, Superior regularis, sc. Magister Generalis Ordinis aut etiam Provincialis* (O. P., 1929 n. 384; 1931 n. 384). Denselben Wortlaut weisen die Konstitutionen der Karmeliten auf (Carm. 1936 n. 62). Man beachte in diesen Texten einmal die Wendung ‚*possunt*', die die Mitwirkung beider Oberer andeutet, sodann aber das Komma zwischen ‚*loci*' und ‚*et*', das das Gegenteil besagt.

Dieses Komma machte Schule. Wir finden es ebenfalls in den 1930 auf sieben Jahre approbierten Generalkonstitutionen der Klarissen, doch haben diese statt des Ausdrucks ‚*possunt*' wie der Kodex ‚*potest*' (n. 95). Genau denselben Text weisen die 1940 für immer gutgeheißenen Generalkonstitutionen der Klarissen (n. 102) sowie die 1943 approbierten Generalkonstitutionen der Nonnen des regulierten III. Ordens vom hl. Franziskus (n. 197) auf. Die Reform der hl. Koleta dagegen weicht von diesen Konstitutionen etwas ab. Die Konstitutionen von 1931 haben wohl das Komma nach ‚*Ordinarius loci*', aber das im Kodex enthaltene Komma zwischen ‚*et*' und ‚*si*' findet sich in ihnen nicht, wohl aber wieder ‚potest' wie im Kodex (n. 250). Diesen Statuten schließen sich auch die der Prämonstratenserinnen von 1946 an (n. 460). Jene der Kapuzinerinnen vom II. Orden von 1928 haben den Wortlaut des Kodex etwas umgestellt. In ihnen heißt es, daß die Entlassung vorgenommen werden könne „par l'Ordinaire du lieu et par le Supérieur régulier, si le monastère est soumis à un Ordre" (n. 168). Diese Formulierung betont stärker das bischöfliche Recht, schließt aber freilich auch nicht aus, daß die Entlassung bei exemten Klöstern dem Ordensoberen allein zukomme. Denselben Wortlaut haben die Konstitutionen der bayerischen Kapuzinerinnen von Assisi von 1938 (n. 289). Die Satzungen der Unbeschuhten Karmelitinnen von 1928 bestimmen einfach: „Vom Bischof des Ortes und vom Ordensoberen" (n. 289). Andere verweisen nur auf den Kodex, so z. B. die der Kartäuser von 1924 (P. II c. 22 n. 19). Überblickt man all diese Statuten, so dürfte es kaum eine Frage sein, daß die Einfügung des Kommas nach ‚*Ordinarius loci*' geschah, um das darauffolgende ‚*et*' nicht im konjunktiven, sondern im disjunktiven Sinne erklären zu können, also praktisch um den Bischof bei exemten Klöstern auszuschalten.

Ganz abweichend lauten die Konstitutionen der schweizerischen Kapuzinerinnen, die freilich heute nur einfache Gelübde haben: Die Entlassung „kann die Frau Mutter mit Zustimmung ihres Rates vornehmen" (1941 n. 125). Diese Entlassungsform haben auch die Kapuzinerinnen vom regulierten III. Orden des hl. Franziskus von Mainz und Salzburg (1933 und 1940 je n. 149), obwohl in diesen beiden Klöstern feierliche Gelübde abgelegt werden. Allein bei den Konstitutionen dieser beiden Klöster merkt man doch, daß etwas nicht ganz stimmt. Bei der Entlassung von Schwestern mit feierlichen Gelübden ist nämlich die Rede „von der obersten Leitung", die die ganze Sache an die hl. Religiosen-

kongregation einsenden soll, ein Ausdruck, der für den Bischof, unter dem diese Nonnen stehen, doch etwas eigen ist.

Auch die von Chang nicht berücksichtigten Autoren gehen in ihrer Auffassung auseinander. Schönsteiner meint, daß „wahrscheinlich" beide Vorgesetzte, der Bischof und der Regularobere, beim Entlassungsakte konkurrieren müssen. Jone referiert über beide Ansichten und sagt, daß man nach c. 15 der milderen Ansicht folgen könne; Creusen vertritt die Auffassung, die Mitwirkung beider Vorgesetzten entspreche der „interpretation la plus commune", aber er bemerkt dazu doch, die Sache sei zweifelhaft und: „Intrinsèquement le contraire parait plus probable". Ganz eingehend berücksichtigt de Carlo beide Theorien, kommt aber dann zum Ergebnis, daß *utraque sententia sua probabilitate gaudet.* Nach Hanstein ist der Sinn unseres Kanons umstritten; in der Anmerkung verweist er aber auf Schäfer und c. 199 § 2, 1° des orientalischen Ordensrechts, die beide das Recht der Entlassung in dem einem Ordensprälaten unterstehenden Kloster nur diesem zuschreiben[10].

C. 199 § 2, 1° des orientalischen Ordensrechts lautet: *dimittere potest in monasterio* (*religiosarum*) *... Hierarcha loci, aut, si monasterium Superiori religioso subiectum sit, idem Superior, postquam...* Der Unterschied des lateinischen und orientalischen Rechts ist offenkundig; die Partikel ‚et' ist in diesem durch ‚aut' ersetzt und dadurch unsere Streitfrage für die orientalische Kirche geklärt.

Obwohl der genannte Kanon formell nur für die orientalische Kirche gilt, so glaubt der Verfasser doch, nicht fehl zu gehen, wenn er ihn auch für die Auslegung von c. 647 § 1 beiziehen und dementsprechend den Standpunkt vertreten darf, daß die Entlassung von Nonnen mit zeitlichen Gelübden in exemten Klöstern nicht dem Bischof, sondern dem Ordensoberen allein zusteht. Diese Auslegung entspricht allen Entwürfen zum Kodex, die an der fraglichen Stelle statt ‚*et*' die Partikel ‚*vel*' aufweisen; auch eine ganze Reihe von Autoren halten diese Auslegung für möglich und die von der hl. Religiosenkongregation approbierten Konstitutionen der Klarissen von 1930, 1932 und 1940 sowie die der Terziarinnen des Franziskanerordens von 1943 begünstigen dieselbe. Man wird auch ruhig sagen können, daß zwischen der Entlassung einer Professin mit zeitlichen Gelübden und einer solchen mit ewigen Gelübden ein großer Unterschied ist und für jene das Urteil eines einzigen Prälaten genügt.

8. Bereits oben ist erwähnt, daß bei der Entlassung von Nonnen mit ewigen Gelübden nach c. 652 § 2 sowohl der Bischof wie auch der Regularprälat der hl. Religiosenkongregation ein Gutachten vorlegen müssen. Den Grundsatz, daß der Bischof und der Ordensobere dabei mitwirken müssen, vertritt auch c. 205 §§ 1, 2°, 2, 4 des orientalischen Ordensrechts; etwas merkwürdig

[10] Schönsteiner 628; Jone I 642; Creusen n. 347 b; De Carlo 484; Hanstein 284.

ist hier freilich die Formulierung; das Gesetz sagt nämlich, es sei Sache des Ordensoberen *ferre dimissionis decretum, quod confirmatione indiget Hierarchae loci*. Demnach müssen hier die Urteile des Ordensoberen und des Bischofs stets übereinstimmen, was nach dem lateinischen Recht nicht der Fall ist. Recht auffallend ist auch der Ausdruck *ferre dimissionis decretum* durch den Ordensoberen; in Wirklichkeit kommt dies nicht dem Ordensoberen und ebensowenig dem Bischof, sondern der hl. Kongregation für die Ostkirche zu. Mit Recht spricht daher § 4 unseres Kanons nur von *suffragia* des Bischofs und des Ordensoberen.

Beachtenswert ist, daß sowohl nach c. 652 § 2 wie nach c. 205 §§ 2, 4 der *Ordinarius loci*, wie es selbstverständlich ist, den Vorrang vor dem Ordensoberen hat; in beiden Kanones heißt es, daß der *Ordinarius loci* alle Akten und Dokumente an den Heiligen Stuhl senden solle. Die Statuten für die Außenschwestern haben hier noch eine wertvolle Einfügung nach ‚*Ordinarius loci*': *ipsi Sorori causis patefactis dataque eidem plena respondendi licentia atque responsionibus eius fideliter relatis in actis* (n. 119). Diese haben auch die Statuten der Prämonstratenserinnen übernommen (st. 463). Ähnlich bestimmen die Konstitutionen der Dominikanerinnen II. Ordens, die Antworten der zu Entlassenden seien getreu den Akten beizufügen, *sive si vocata coram Matribus a Consiliis, eas ibi exponat*; *sive si eas ad Ordinarium loci vel Superiorem regularem per seipsam scripto transmittere velit* (Praedic. 1930 n. 389). Durch diese Bestimmungen werden die Vorschriften des Kodex beträchtlich verbessert; denn nach den cc. 651 § 3 und 204 § 3 haben die zu entlassenden Nonnen nur das Recht, ihre Einwendungen gegen die Entlassung ihrer Oberin, die den Antrag auf Entlassung gestellt hat, geltend zu machen. Die Oberin muß freilich die Antworten *fideliter* den Akten einfügen, allein an einer Kontrolle durch eine nicht verdächtige Persönlichkeit fehlt es hier. Das ist ein Mißstand, den die eben erwähnten Texte recht gut beseitigen. Eine etwaige Differenz in den Gutachten des Bischofs und des Ordensoberen ist hier ohne Belang, da ja die endgültige Entscheidung nur dem Heiligen Stuhle zusteht.

9. Einer besonderen Berücksichtigung bedarf die Entlassung im Notfalle, d. h. im Falle eines schweren äußeren Ärgernisses oder eines sehr großen Schadens für die Gemeinschaft. C. 653 berücksichtigt hier nicht die speziellen Verhältnisse der Nonnen. Art. 120 der Statuten für die Außenschwestern läßt diese Notentlassung durch die Oberin mit Zustimmung ihres Rates und des *Ordinarius loci* so zu, daß die Angelegenheit sofort *per ipsum Ordinarium* dem Heiligen Stuhl vorgelegt wird. Der Ordensobere, der sonst mehrfach in diesen Statuten mit dem Ausdruck ‚*Superior regularis*' genannt ist, ist in unserem Artikel gar nicht erwähnt; dies ist das deutlichste Zeichen, daß er bei der Notentlassung ausgeschaltet ist. Wie diese Statuten lauten auch die diesbezüglichen Bestimmungen der Konstitutionen der Dominikanerinnen II. Ordens (Praedic. 1930 n. 391), der Klarissen (Cl.

1930 n. 106, 1941 n. 114) und der Terziarinnen des Franziskanerordens (III. O. S. Franc. 1943 n. 203). Eine davon abweichende, auch den Ordensoberen berücksichtigende Norm weisen die Konstitutionen der Unbeschuhten Karmelitinnen und der Prämonstratenserinnen auf (Carm. disc. 1928 n. 291; Praem. 1947 n. 466). Jene bestimmen, daß die Entlassung von der Priorin mit Zustimmung ihrer Beraterinnen und des Ordensoberen vorgenommen werden solle; wenn aber die Zeit nicht reiche, den Ordensoberen anzugehen, dann genüge die Genehmigung des Bischofs. Den Bericht nach Rom überlassen diese Konstitutionen dem Ordensoberen oder dem Ordinarius selbst, d. i. dem Bischof. Diese dagegen verlangen außer der Zustimmung der Priorin und ihres Rates die Genehmigung des Vater Abtes, wenn es einen solchen gibt, und des Bischofs und schreiben den Bericht an die hl. Religiosenkongregation dem Bischof oder dem Vater Abte zu. Die Satzungen der schweizerischen Kapuzinerinnen berücksichtigen in erster Linie den Bischof und verlangen die Zustimmung des Ordensoberen nur, wenn dieser zugegen ist (Cap. Sv. 1941 n. 128), und die der Kapuzinerinnen von Assisi sehen nur die Genehmigung des Bischofs vor, überlassen aber den Bericht nach Rom der Mutter Äbtissin (Cap. Ass. 1938 n. 204). Diese Zusammenstellung zeigt deutlich, daß nach mehreren Konstitutionen der Ordensobere ganz ausgeschaltet ist, daß es aber auch manche gibt, nach denen er auch zur Notentlassung beigezogen wird, ja, allein nach Rom berichten kann. Die Nichterwähnung des Ordensoberen entspricht der im Dekret der hl. Religiosenkongregation vom 16. Mai 1911, Art. 21, gegebenen Norm[11].

Chang berichtet über die Stellungnahme der Autoren zu unserem Kanon, allein diese ist keine einheitliche. Dies gilt auch von den von ihm nicht berücksichtigten Autoren. Schönsteiner und Hanstein erwähnen nur die Zustimmung des Bischofs, letzterer sagt aber, diese dürfe im Notfalle präsumiert werden; de Carlo dagegen läßt auch den Ordensoberen mitreden[12]. Nach Auffassung des Verfassers mag für die Vornahme der Notentlassung der bischöfliche Konsens genügen, dem Bericht nach Rom sollte aber, c. 652 § 2 entsprechend angewandt, dem Gutachten des Bischofs das des Ordensoberen beigefügt werden.

10. Im Zusammenhang mit den genannten Kanones sei auch noch c. 645 § 2 besprochen, der verlangt, daß sowohl der *Ordinarius loci* wie auch der *Superior regularis* für die Rückkehr einer apostasierten oder flüchtigen Nonne Sorge tragen sollen. Da beiden Oberen dieselbe Aufgabe zufällt, dürften keine Differenzen zu befürchten sein. Dies um so weniger, da wir hier unter *Ordinarius loci* nicht etwa den Bischof des Klosters zu verstehen haben, in dem die apostasierte oder flüchtige Nonne ihre Stabilität hat, sondern den Ordinarius des Aufenthaltsortes, wie schon Paul IV., „Postquam" vom 20. Juli 1558, § 5, und mehrere Dekrete

[11] AAS 3 (1911) 238.
[12] Schönsteiner 643; Hanstein 283; De Carlo n. 590.

der hl. Konzilskongregation entschieden[13]. Für diese Auslegung spricht auch die Vorschrift des c. 2385, nach der für die Absolution von der Exkommunikation, die sich eine apostasierte Nonne zugezogen hat, der *Ordinarius loci, in quo commoratur*, zuständig ist. Hanstein meint freilich, bei exemten Nonnen dürfte sowohl der Regularobere wie auch der Ortsordinarius zuständig sein; nach Schönsteiner und Jone soll jener Ordinarius die Bemühungen um die Rückkehr auf sich nehmen, der nach Lage der Dinge am leichtesten und erfolgreichsten einschreiten kann[14].

11. Bei der Wahl der Oberin hat der Bischof ein Recht darauf, *una cum Superiore regulari* anwesend zu sein, und wenn er anwesend ist, den Vorsitz zu führen (c. 506 § 2). Zur Erklärung dieses Kanons, der offensichtlich zunächst in der Praxis Schwierigkeiten bot, sind bereits zwei Entscheidungen der Auslegungskommission ergangen, nämlich die vom 24. November 1920 und 30. Juli 1934[15]. Zu ergänzen wäre nur noch, daß der Ordensobere die zwei Stimmensammler zu bestellen hat, wenn der Bischof auf seine Anwesenheit verzichtet (Praem. 1947 st. 78). Die Erteilung der Bestätigung steht dem Ordensoberen zu, *ratione subiectionis*" (Beur. 1928, Decl. I in c. 64); ist der Bischof anwesend, so geziemt es sich, daß dieser die Konfirmation ausspricht; die Statuten der Prämonstratenserinnen bestimmen diesbezüglich: *si in asceteriis exemptis Ordinarius loci sit Praeses electionis, ipse consensum Patris-Abbatis obtineat* (Praem. 1947 st. 82).

Nach dem Grundsatz „*Omnis res per quascumque causas nascitur, per easdem dissolvitur*, steht dem Ordensoberen auch das Recht zu, die Resignation der Oberin auf das Amt anzunehmen. Can. 187 § 2 bestätigt dieses Recht, wenn er bestimmt: *Quare si officium per confirmationem... collatum fuerit, renuntiatio fieri debet Superiori ad quem de iure ordinario confirmatio... spectat.* Ebenso steht die zwangsweise Amtsenthebung dem Ordensoberen zu; allein diese Regel erleidet vier Ausnahmen. Der Bischof darf die Oberin eines exemten Klosters ihres Amtes entheben, wenn diese den Zweck der bischöflichen Visitation zu vereiteln sucht oder sich gegen die den Nonnen in den cc. 521 § 3, 522, 523 eingeräumte Beichtfreiheit vergeht (cc. 231 § 1; 2414) oder es unterläßt, den Bischof von der bevorstehenden Aufnahme ins Noviziat oder Ablegung einer zeitlichen oder ewigen Profeß zum Zweck der Erforschung des Willens zu benachrichtigen oder gegen die Vorschrift des c. 549 die Mitgift der Nonnen zur Schuldentilgung oder zu Bauten verwendet (c. 2412).

12. Zu den wichtigsten Rechten des Bischofs gehört die Bestellung der Beichtväter und Prediger. Die *facultas ad audiendas confessiones* und die *facultas concionandi* ist heute den Ordensoberen entzogen (cc. 525, 876 § 2, 1338 § 2). Diese haben vielmehr nur noch das Recht, für die ihnen unterstellten Klöster dem Bischof die Beichtväter und Prediger zu präsentieren; erfolgt eine

[13] CIC fontes I n. 93; V n. 2454, 2505, 2579.
[14] Hanstein 279; Schönsteiner 619; Jone I 639.
[15] AAS 12 (1920) 574 s; 26 (1934) 494.

solche Präsentation nicht rechtzeitig, so hat der Bischof das Recht zur freien Ernennung derselben. Freilich bedürfen diese auch der Erlaubnis des Ordensoberen, aber diese Erlaubnis ist nicht unter Nichtigkeit der Akte vorgeschrieben (cc. 525, 529, 1338 § 2).

Nach dem Grundsatz: *Omnis res per quascumque causas nascitur, per easdem dissolvitur* steht die Entfernung eines Beichtvaters bzw. eines Predigers für Nonnen, auch wenn diese exemt sind, dem Bischof zu. C. 527 hebt dieses Recht sehr stark hervor, zugleich noch bestimmend, daß der Bischof dieses Recht auch habe, wenn der Beichtvater Regulare sei, ja er sagt sogar, daß der Bischof nicht verpflichtet sei, den Grund der Entfernung *cuiquam*, d. h. dem Abgesetzten oder dessen Ordensoberen, ausgenommen dem Heiligen Stuhle, mitzuteilen. Entschieden auffallend ist es aber, daß der genannte Kanon nicht das Recht des Ordensoberen hervorhebt, jederzeit einen etwaigen Beichtvater oder Prediger abzuberufen, wie dies das Recht bei ähnlichen Fällen vorsieht (cc. 454 § 5, 477 § 1, 486). Daß aber die Ordensoberen trotzdem das Abberufungsrecht haben, ergibt sich aus den allgemeinen Rechtsgrundsätzen. Daß Bischof und Ordensobere von ihren Maßnahmen einander gegenseitig benachrichtigen müssen, verlangt die Natur der Sache[15a].

13. Da der Ordensobere der eigentliche Ordinarius eines exemten Nonnenklosters ist, so kommt ihm auch das Recht und die Pflicht zu, die kanonische Visitation der ihm untergebenen Nonnenklöster vorzunehmen; er darf zu diesem Zweck auch die innerhalb der Klausur gelegenen Räume betreten (cc. 511; 600, 1°). Die Konstitutionen der einzelnen Klöster schreiben eine solche Visitation teils jedes Jahr, teils aber auch nur alle drei Jahre vor. Im Prämonstratenserorden muß der Vater Abt wenigstens alle drei Jahre, der Generalabt dagegen bei Antritt seines Amtes und hernach wenigstens alle zehn Jahre die Visitation abhalten (Praem. 1946 st. 155 s.). Ist der Ordensobere in der Ausübung seiner Visitationspflicht fünf Jahre hindurch nachlässig, so geht das Visitationsrecht ganz auf den Bischof über (c. 512 § 2, 1°). Selbstverständlich darf der Bischof jederzeit die Beobachtung der Klausur visitieren (c. 512 § 2, 1°).

14. Zu den besonderen Pflichten des Bischofs gehört die Aufsicht über die Klausur. Ihm steht es auch zu, die Grenzen der Klausur näher zu bestimmen. Das kirchliche Gesetzbuch sagt in c. 597 § 3 einfach: *si agatur de monasterio monialium, Episcopi erit clausurae fines accurate praescribere aut legitimis de causis mutare.* Die exemten Klöster sind hier nicht besonders berücksichtigt. Daher gilt die Rechtsregel: *Ubi lex non distinguit, neque nos distinguere debemus.* Wir müssen somit in c. 597 § 3 die exemten Klöster einschließen. So auch verschiedene Autoren[16] und Konstitutionen, die sonst an vielen Stellen

[15a] Hofmeister, Ph., Das Beichtrecht der männlichen und weiblichen Ordensleute, München 1954, 211 ff.

[16] Fanfani, L., De iure Religiosorum ad normam CIC, ³Rovigo 1949, n. 311; Jone I 590.

die Rechte und Pflichten der Ordensoberen vorsehen, hier aber nur den Bischof erwähnen (Praem. 1946 st. 437; Praedic. 1930 n. 184; Cl. 1930 n. 375; 1941 n. 415; Col. 1932 n. 69; III. O. S. Franc. 1943 n. 348; Carm. disc. 1928 255; Carm. 1936 n. 99). Eine recht gute, etwas vermittelnde Lösung bietet das neue orientalische Ordensrecht in c. 140 § 3, indem es bestimmt, der Bischof solle diese Maßnahmen *audito Superiore religioso* treffen. Unseres Erachtens ist dies sehr ratsam, denn die Aufsicht über die klösterliche Klausurdisziplin kommt nicht bloß beiden Prälaten in gleicher Weise zu, sondern doch in erster Linie dem Regularoberen als Ordensmann (c. 603 §§ 1, 2). Mit Recht schreiben auch die Statuten mancher einem männlichen Ordensverband inkorporierter Frauenklöster bei der Zulassung von Ärzten, Arbeitern usw. in die Klausur die Erlaubnis des Ordensoberen und die des Bischofs vor[17].

15. Der Diözesanbischof ist Oberer von exemten Nonnen nicht bloß in den Fällen, in denen er neben dem Ordensoberen genannt wird, sondern auch in einer ganzen Reihe von anderen Fällen. Ich erwähne hier das Recht, über die kirchliche Lehre zu wachen und daher für etwaige Schriften exemter Nonnen das *Imprimi potest* zu erteilen (cc. 1385 § 2; 1386 § 1), die Kirchen zu beaufsichtigen, damit die Vorschriften über den Kultus und die Liturgie beobachtet werden (cc. 612, 919 § 1, 927, 1261, 1274 § 1, 1279 § 1, 1303 § 3, 2269 § 2). Der Bischof ist auch Gerichtsherr bei Streitigkeiten mit anderen Klöstern (c. 1579 § 3). Diese Stellung des Bischofs macht es notwendig, daß auch die exemten Nonnen an ihn geschlossen, d. h. ohne Aufsicht durch die Ordensoberen schreiben und von diesem geschlossene Briefe empfangen können. Dieses Recht ist durch c. 611 gesichert, der bestimmt, daß die Ordensfrauen *ad Ordinarium loci cui subiecti sint, et si agatur de monialibus quae sub regularium iurisdictione sunt, etiam ad Superiores maiores Ordinis* geschlossen schreiben und von diesen geschlossene Briefe empfangen dürfen, ohne daß diese einer Aufsicht durch die Ordensoberen unterliegen. Von seiten mancher Oberen von exemten Verbänden ist neuerdings das bischöfliche Recht bestritten worden mit der Begründung, daß exemte Ordensleute dem Bischof nicht *subiecti* seien. Allein erfreulicherweise hat der Heilige Stuhl diese offensichtlich falsche Auslegung zurückgewiesen und entschieden, daß auch die Exemten *in casibus, in quibus Ordinario loci subiiciuntur* an den Bischof geschlossen schreiben dürfen[18]. Das orientalische Ordensrecht hat in c. 158 diese Entscheidung übernommen mit der Formulierung: *quatenus eidem subiecti sint*. Das gilt natürlich auch für die exemten Nonnen. Für diese deutet außerdem die Partikel *‚etiam'* vor *‚ad Superiores maiores Ordinis'* in c. 611 an, daß sie dieses Recht in erster Linie an den Bischof haben. Verschiedene Konstitutionen bestimmen auch einfach „an den Diözesanbischof, an den eigenen

[17] Constitutiones pro Monialibus Congregationis O. S. B. Angliae, Stanbrook 1936 (= Angl. 1936) n. 148; Constitutiones Monialium Deo servientium in Congregatione Brasiliensi, S. Pauli 1936 (= Bras. 1936) n. 100.

[18] CPI 27. 11. 1947 zu I (AAS 40, 1948, 301).

Provinzial und die höheren Oberen des Ordens" (Carm. disc. 1928 n. 280; Carm. 1936 n. 206), „an den Ortsbischof, an den Ordensoberen bzw. dessen Stellvertreter, wenn das Kloster vom Orden abhängt" (Praedic. 1930 n. 193), „an den Ortsordinarius und den Ordensoberen" (Cap. Sv. 1941 n. 81). Dieses Recht haben übrigens auch die Mitglieder eines einem exemten Männerverband inkorporierten Nonnenklosters (Angl. 1936 n. 81; Bras. 1936, Decl. in c. 54).

16. Zum Schlusse dieses Abschnittes sind noch die Weihehandlungen zu berücksichtigen. Hiebei ist zu unterscheiden zwischen solchen, für deren Erteilung der priesterliche Ordo genügt, und solchen, die nach dem geltenden Recht den bischöflichen Ordo verlangen. Da der Regularobere nur die Priesterweihe besitzt, so stehen ihm zu die Segnungen heiliger Orte nach dem Rituale Romanum, die Rekonziliation einer benedizierten oder konsekrierten Kirche sowie die Weihe kirchlicher Geräte, Kreuze und Heiligenbilder (cc. 1156, 1177, 1305, 5°, 1279 § 4). Den bischöflichen Ordo setzen voraus die Konsekration einer Kirche, von Altären, Kelchen, Glocken sowie die Äbtissinnen- und Jungfrauenweihe. Diese Funktionen stehen somit an sich nur dem Diözesanbischof zu (c. 1155 § 1). Da aber alle diese Handlungen dem Bischof nicht kraft göttlichen Rechts vorbehalten sind, sondern nur infolge kirchlicher Satzung, so ist es möglich, daß auch der Regularprälat kraft päpstlicher Vollmacht manche dieser Handlungen vornehmen darf. Tatsächlich haben auch manche Äbte für die ihnen unterstellten Nonnenklöster solche Vollmachten. Wir erwähnen hier vor allem die Regularoberen, die sich der sog. kassinesischen Privilegien erfreuen. Pius IV. verlieh nämlich am 6. Juni 1565 den genannten Äbten das Recht, Tragaltäre *pro usu quorumcumque utriusque sexus dictae Congregationis Monasteriorum* zu weihen, und ein Dekret der hl. Ritenkongregation vom 16. April 1644 dehnte dieses Recht auch auf *altaria fixa* aus. Dieselben Äbte erhielten dann durch das Dekret der hl. Konzilskongregation vom 5. April 1620 das Recht zur Kelch- und Glockenkonsekration *in locis eorum iurisdictioni subiectis*[19]. Selten sind ausdrückliche Indulte zur Erteilung der Äbtissinnenweihe gegeben worden. Tamburini und Catalani schreiben zwar diese Weihe den exemten Äbten zu, allein keiner von beiden kann für seine Behauptung auf irgend eine päpstliche Quelle hinweisen. Doch wurde bei Approbation der Statuten der der schweizerischen Kongregation einverleibten Benediktinerinnenabtei Sarnen deren Regularoberen, dem Abte vom Engelberg, das Recht verliehen, die Äbtissinnenweihe spenden zu dürfen[21]. Ebenso ungünstig liegen die

[19] Margarini, C., Bullarium Casinense, Venetiis 1650, I p. 194 n. 185 s, p. 336 n. 327, p. 297 n. 282; Tamburini, A., De iure Abbatum, I, Lugduni 1650, d. 22 q. 8 n. 2; Catalani, J., Commentarius in Pontificale Romanum, Romae 1738, tit. de benedictione Abbatissae § 1 n. 3 p. 486 s.

[21] Satzungen der Benediktinerinnenabtei zu St. Andreas in Sarnen 1948 n. 124; Hofmeister, Ph., Mitra und Stab der wirklichen Prälaten ohne bischöflichen Charakter, Stuttgart 1928, 90 ff.

Verhältnisse bezüglich der Erteilung der Jungfrauenweihe durch Äbte[22].

II.

DIE VERWALTUNG DER TEMPORALIA

17. Die alleinige Aufsicht des Regularoberen über die Vermögensverwaltung hat, wie schon oben ausgeführt wurde, Gregor XV. zugunsten des Bischofs beschränkt. An dieser Beschränkung hält auch das neue kirchliche Recht fest. In drei Canones regelt der Kodex die Verhältnisse; dazu kommt dann noch je ein Kanon über die Verwaltung der Mitgift der Nonnen und über deren Eigenvermögen. Die drei Canones erstrecken sich auf die Vermögensanlage, die Veräußerung und Verwaltung des Klostervermögens.

18. C. 533 § 1, 1° und § 2 schreiben vor, daß die Oberin eines Nonnenklosters vor jeder Geldanlage und Veränderung einer solchen die Genehmigung des Bischofs einholen muß; § 1, 1° fügt aber bei: *imo, si monialium monasterium sit Superiori regulari subiectum, ipsius quoque consensus est necessarius.* Das orientalische Ordensrecht ergänzt in c. 65 § 1 diese Bestimmung dadurch, daß es die bischöfliche Genehmigung *ad validitatem actus* für erforderlich hält. Die Konstitutionen der Nonnenklöster stimmen mit dem Kodex ganz überein und verlangen ebenfalls ein Zusammenwirken von Bischof und Ordensoberen (Cl. 1930 n. 284, 1941 n. 320; III. O. S. Franc. 1943 n. 64). Doch weichen manche von der Formulierung des Kodex ab und sagen einfach: „sowohl des Ordinarius des Ortes und auch des eigenen Ordensoberen" (Praem. 1946 st. 200; Carm. disc. 1928 n. 272; Carm. 1936 n. 91). Die Konstitutionen der Unbeschuhten Karmelitinnen sehen ebenfalls die Wendung „unter Strafe der Ungültigkeit des Aktes vor". Kodex und Konstitutionen stimmen hier also ziemlich überein.

19. Bezüglich der Auslegung von c. 534 § 1 über die Eingehung von Verpflichtungen und Veräußerung von Vermögen gibt es wieder etwas Meinungsverschiedenheiten. Der genannte Kanon zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil handelt von Verpflichtungen und Veräußerungen über 30.000 L, für die das *beneplacitum apostolicum* erforderlich ist. Wer von den niederen Instanzen hier zustimmen muß, ist im Kodex formell nicht gesagt. Allein es ergibt sich dies indirekt aus dem zweiten Teil des Kanons über die Eingehung von Verpflichtungen und Veräußerungen unter 30.000 L. Für diese ist notwendig der schriftliche Konsens *Ordinarii loci, necnon Superioris regularis, si monialium monasterium eidem subiectum sit.* Wenn nun der Bischof und der Ordensobere zu Belastungen unter 30.000 L zuzustimmen haben, so haben sie dies auch, so sollte man meinen, bei Verpflichtungen über 30.000 L,

[22] Ebd. 96 ff und des Verfassers Besprechung zu Metz, R., La Consécration des Vierges dans l'Eglise Romaine, Paris 1954, in Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 41 (1955) 444 ff.

wenigstens aber sollte ihr Gutachten eingeholt werden. *In praxi* ist das aber nicht immer der Fall.

Verschiedene Konstutionen (Cl. 1930 n. 290; 1940 n. 326; Col. 1932 n. 136; III. O. S. Franc. 1943 n. 70) verlangen nämlich für die Eingehung von Schulden über 30.000 L nicht den Konsens des Bischofs und des Ordensoberen, sondern den des Bischofs oder (*vel*) des Ordensoberen. Bei Schulden unter 30.000 L halten sich diese Konstitutionen ganz an den Wortlaut des Kodex und verlangen dementsprechend die Genehmigung *Ordinarii loci necnon Superioris regularis etc.* Die Statuten der Unbeschuhten Karmelitinnen aber halten auch bei Schulden unter 30.000 L die schriftliche Einwilligung des Ortsordinarius oder des Ordensoberen für genügend (Carm. disc. 1928 n. 273).

20. Der c. 534 § 1 des lateinischen Rechts entsprechende c. 66 des orientalischen Rechts hat eine andere Formulierung und eine reichere Differenzierung erhalten. Er verlangt für alle Fälle, somit bei Verpflichtungen unter und über 30.000 L *ad validitatem actus* die Genehmigung *Hierarchae loci in scriptis praestitus, et, si de monialibus Superiori religioso subiectis, insuper huius consensus scripto datus, quoties rei alienandae pretium superet tria milia francorum.* Das orientalische Recht nimmt somit eine vermittelnde Stellung ein, es verlangt immer die Zustimmung des Bischofs, die des Ordensoberen aber nur bei größeren Belastungen, d. h. solchen über 3000 L. Für die Auslegung von c. 534 § 1 kann dieses Recht insofern beigezogen werden, als es zeigt, daß auch bei Belastungen von über 30.000 L außer der Erlaubnis des Heiligen Stuhles auch die Genehmigung des Bischofs sowie des Ordensoberen erforderlich ist.

21. Was nun die Rechnungslegungspflicht anlangt, so sind, soweit wir sehen, Kodex und Konstitutionen völlig eins. C. 535 § 1 verordnet. daß von jedem Nonnenkloster, und zwar auch von einem exemten, wenigstens einmal im Jahr oder auch öfters, wenn dies die Konstitutionen vorsehen, *Ordinario loci, itemque Superiori regulari, si monasterium sit eidem subiectum* Rechenschaft über die Vermögensverwaltung abgelegt werde; wenn aber die dem Bischof abzulegende Rechenschaft unterbleibt, so soll der Bischof den Ordensoberen mahnen und an seine Pflicht erinnern; bleibt dieser trotzdem nachlässig, so soll der Bischof selbst für Ordnung sorgen. Die Entscheidung der Auslegungskommission vom 24. November 1920 hat diese Normen dahin ergänzt, daß sie in unserem Falle die Rechnungslegungspflicht nicht bloß dem Bischof gegenüber, sondern auch dem Ordensoberen gegenüber verlangt[23]. Bischof und Ordensoberer müssen also nicht beisammen sein bei der Rechnungslegung, diese kann vielmehr jedem Prälaten für sich gemacht werden. Unter den Konstitutionen, die diese Normen mehr oder weniger wörtlich übernommen haben, erwähnen wir die der Prämonstratenserinnen (st. 202), Dominikanerinnen II. Ordens (n. 582, 7°), Klarissen (1930 n. 285; 1941

[23] AAS 12 (1920), 575.

n. 321), Terziarinnen des Franziskanerordens (n. 65), und der Beschuhten (n. 261) und Unbeschuhten Karmelitinnen (n. 274). Eine gegenteilige, selbst unvordenkliche Gewohnheit hat schon das alte Recht, wie bereits bemerkt, nicht anerkannt. In neuerer Zeit gab die Auslegungskommission für den Kodex am 17. August 1919 auf die Anfrage der schweizerischen Bischöfe, ob eine gegenteilige Gewohnheit zulässig sei, keine Antwort[24], d. h. praktisch: das Gesetz ist gemäß c. 5 zu beobachten. Zu diesem Ergebnis führt auch die Beiziehung von c. 1525, nach dem alle Kirchen zu jährlicher Rechnungslegung verpflichtet sind, *reprobata contraria consuetudine*, welche Klausel besagt, daß eine etwaige gegenteilige Gewohnheit nicht vernünftig ist (c. 27 § 2).

22. Besonders sind hier auch noch die Bestimmungen über die Höhe der Mitgift der Nonnen und deren Verwaltung zu besprechen. Über die Höhe der Mitgift verordnet c. 547 § 1 nur, daß sie in den Konstitutionen oder durch rechtmäßige Gewohnheit festgesetzt werde. Hier sind somit im allgemeinen Recht weder der Bischof noch der Ordensobere berücksichtigt, wohl aber tun dies manche Konstitutionen. Erwähnt seien hier vor allem die der Dominikanerinnen II. Ordens, nach denen die Höhe der Mitgift festgesetzt wird durch rechtmäßige Gewohnheit oder *ab Ordinario loci, et si Monasterium Ordini Fratrum Praedicatorum subiectum sit, a Superiore Regulari maiore* (n. 28, 1°); daß hier nicht beide Prälaten zusammenwirken müssen, dafür spricht die Bestimmung, daß eine etwaige Kondonation mit Genehmigung des Regularprälaten oder (*vel*) des Ortsordinarius zu erbitten ist (n. 28, 3°). Nach eben diesen Statuten darf die Mitgift einer verstorbenen Nonne für eine andere verwendet werden, wenn diese eine sog. *dos perpetua* ist, d. h. wenn diese die übliche *dos* stark überschreitet und als solche *ab Ordinario loci, et si Monasterium Ordini subjaceat, a Magistro Generali, ad gratuito admittendas successive novas religiosas* angenommen ist (n. 31). Das Komma nach ‚*Ordinario loci*' dürfte deutlich zeigen, daß hier ‚*et*' im Sinne von ‚*vel*' oder ‚*aut*' auszulegen ist. Die Generalkonstitutionen der Terziarinnen des Franziskanerordens lassen die Höhe der Mitgift durch rechtmäßige Gewohnheit oder bei dem alle drei Jahre aus Anlaß der Wahlen der Äbtissin und der Diskretinnen abzuhaltenden Kapitel *ab Ordinario loci, aut a Superiore Majori Regulari, si Monasterium sit huic subjectum* bestimmen (n. 99). Ähnlich lauten die Konstitutionen der Beschuhten Karmelitinnen (1936 n. 23) und die Statuten der Prämonstratenserinnen, nach denen die *dos* für die exemten Klöster vom Vater Abt, für die nicht exemten vom Bischof festgesetzt wird (st. 221). Auch bei den schweizerischen Kapuzinerinnen sehen die Statuten nur die Zustimmung des Ordensoberen vor (n. 10). Wir werden also ruhig behaupten dürfen, die Festsetzung der Mitgift ist Sache des Ordensoberen, nicht des Bischofs.

[24] St. Fidelis, Studien und Mitteilungen der schweizerischen Kapuzinerprovinz 8 (1920), 333.

23. Über die Verwaltung der Mitgift bestimmt c. 549, daß diese nach der ersten Profeß *ab Antistita cum suo Consilio de consensu Ordinarii loci et Superioris regularis, si domus ab hoc dependeat* in Wertpapieren angelegt werde. Es dürfte keine Frage sein, daß bei der Anlage der Mitgift wieder beide Prälaten mitwirken müssen. An den Wortlaut des Kodex schließen sich verschiedene Konstitutionen an (Praem. 1946 st. 214; Praedic. 1930 n. 3. Carm. disc. 1928 n. 237; Cap. Sv. 1941 n. 11). Die Statuten der Kapuzinerinnen von Assisi aber bestimmen ausdrücklich, daß die Zustimmung des Bischofs und im Falle, daß das Kloster von einem Ordensoberen abhängt, auch dessen Genehmigung eingeholt werden muß (Cap. Ass. 1938 n. 17). Auch Jone und Hanstein vertreten diesen Standpunkt; ebenso Brys, der aber hinzufügt, wenn sich Bischof und Ordensoberer nicht einigen können, dann sei die Angelegenheit dem Heiligen Stuhl vorzulegen[25]. Das orientalische Ordensrecht schließt sich in c. 81 fast ganz an den Kodex an, so daß wir also hier ein ganz einheitliches Recht vor uns haben.

24. Der letzte Fall, der hier zu berücksichtigen ist, ist die Vorschrift des c. 580 § 3. Hier handelt es sich freilich nicht um eine Maßnahme zugunsten des Klostervermögens, sondern nur um eine solche für das im Eigentum einer Nonne mit einfachen Gelübden stehende Privatvermögen. Die vor der Gelübdeablegung gemäß c. 569 über das Eigenvermögen getroffenen Verfügungen müssen nämlich unter Umständen auch einmal geändert werden können. Damit aber eine solche Änderung nicht allzuoft vorgenommen wird, verlangt c. 580 § 3 hiezu die *licentia Ordinarii loci, et, si monasterium regularibus obnoxium sit, Superioris regularis.* Die Formulierung unseres Kanons schließt sich also ganz eng an die in c. 647 § 1 über die Entlassung von Professen mit zeitlichen Gelübden an. Allein dieser Text ist, wie der des c. 647 § 1, in den Konstitutionen auch wieder verschiedentlich geändert worden.

Die Konstitutionen der Klarissen haben nach ‚*Ordinarii loci*' wieder ein Komma eingefügt (1930 n. 89; 1941 n. 96; Col. 1932 n. 240) und dadurch offensichtlich andeuten wollen, daß bei exemten Klöstern die Erlaubnis des Ordensoberen allein genügt. Dieses Komma weist auch der Text bei Fanfani auf[26]. In Gegensatz dazu stehen freilich die Statuten der Prämonstratenserinnen, in denen es heißt: *de Ordinarii loci licentia, et, si sunt sub iurisdictione Ordinis, insuper Patris Abbatis* (st. 340, 4°). Diesen letzteren Standpunkt vertreten auch Creusen, Jone und Hanstein[27]. In den Statuten der Dominikanerinnen II. Ordens heißt es einfach: *de Ordinarii loci et Superioris regularis licentia* (n. 129). Das orientalische Ordensrecht bietet im entsprechenden c. 116 § 3 leider nichts für die Auslegung, es schließt sich in unserer Materie ganz an den Kodex an. Unsere Stelle einfach durch den Hinweis auf die cc. 549, 533—

[25] Jone I 532; Hanstein 131; Brys, J., Juris canonici compendium I, [10]Brugis 1947, n. 648.

[26] Fanfani n. 256 E.

[27] Creusen n. 243, 3° b; Jone I 569; Hanstein 162.

535 auszulegen und zu sagen, daß bei Vermögenssachen immer das Zusammenwirken beider Prälaten erforderlich sei, scheint nicht angängig zu sein. Bei den eben genannten Canones handelt es sich um Klostervermögen, nicht aber in c. 580 § 3. Zudem ist die Änderung einer Vermögensverfügung doch verhältnismäßig eine harmlose Sache, für deren Vornahme an sich die Erlaubnis des einen der beiden Prälaten genügen sollte. Der Verfasser glaubt daher c. 580 § 3 im Sinne der oben genannten Klarissenkonstitutionen auslegen zu dürfen, so daß nur der Ordensobere die erforderliche Erlaubnis geben muß.

25. Die Einleitung unserer Abhandlung hat gezeigt, daß ehedem die exemten Nonnenklöster allein unter der Jurisdiktion der Regularprälaten standen und diese die eigentlichen Ordinarii waren. Um Nachlässigkeiten und Mißbräuche zu verhüten, wurden in nachtridentinischer Zeit für genau bestimmte Fälle auch noch die Bischöfe eingeschaltet, so daß beider Prälaten Zustimmung erforderlich war. Diese Fälle sind nun im Kodex erhalten geblieben, ja man kann ruhig sagen, da und dort noch etwas vermehrt worden. Leider weist der Kodex an verschiedenen Stellen eine etwas unklare Formulierung auf, die entschieden einer amtlichen Klärung bedarf. Die Tatsache, daß in verschiedenen Fällen die Mitwirkung beider Prälaten, des Bischofs und des Ordensoberen durch das Recht vorgeschrieben ist, zeigt zugleich, daß es nicht dem Sinne des Kodex entspricht, daß der Bischof seine Aufsichtsrechte über ein exemtes Nonnenkloster dem Ordensoberen delegiert, so daß dieser allein zu befinden hat. Eine solche Delegation widerspricht dem Zweck des Gesetzes, der bei jeder Gesetzesauslegung zu berücksichtigen ist.

DIE LEHRE VOM ENTZUG DER GNADE IN DER FRÜHSCHOLASTIK

Von Weihbischof Dr. Artur Michael Landgraf, Bamberg

Zu den Problemen, welche schon von Anfang an in der Frühscholastik mit großem Interesse behandelt wurden, gehören nicht an letzter Stelle diejenigen der Gnadenlehre. Dies ist nicht weiter verwunderlich, wenn man bedenkt, mit welchem Eifer man damals — wie übrigens auch schon in der Vorzeit — sich mit der Erklärung der Briefe des hl. Paulus beschäftigt hat, die ja gerade hinsichtlich der Gnade wichtigste Aufschlüsse geben. Von hier aus wurden Fragen nicht bloß über die Notwendigkeit, sondern auch über den Entzug der Gnade angeregt, und zwar in einer Form, die es durchaus lohnt, auch diesem zweiten Problem nachzugehen.

Die Sententie Anselmi wissen davon, daß die durch die Erbsünde verursachte Herabminderung des *liberum arbitrium* darin besteht, daß, wo das *liberum arbitrium*, von keiner Belästigung durch das Fleisch behindert, sich frei zum Guten aufzurichten vermocht hatte, es jetzt, selbst wo es das Gute begehrt, durch die Schwäche des Fleisches häufig behindert wird. Vorher hatte es die *gratia adiutrix* immer zur Hand, weil ja kein Grund vorlag, sie ihr zu verweigern, jetzt aber wird die Gnade auch demjenigen, der will, entzogen, weil er wegen des Hindernisses der Sünde sie zu haben nicht verdient[1].

Robert von Melun stellt eindeutig fest, daß unsere Sünden die Ursache sind, warum uns die Gnade Gottes verläßt. Daß Gott es zuläßt, daß wir sündigen, ist das gleiche wie daß er uns die gegebene Gnade entzieht oder daß er uns die Gnade nicht gibt, weil solches unsere Mißverdienste fordern. Auf den Entzug oder die Nichtgewährung der Gnade hin sündigen wir. Die Auswirkung dieser Zulassung durch Gott ist im Entzug oder in der Nichtgewährung der Gnade gegeben, ein Vorgang, den wir verursachen und nicht Gott. Wir sind nämlich die Ursache, warum uns die Gnade Gottes verläßt, weil wir sie durch das Sündigen austreiben und verdienen, daß sie uns nicht gegeben werden muß. Damit daß Gott zuläßt, daß wir sündigen, nimmt er Rache an uns dafür, daß wir durch das Austreiben seiner Gnade aus uns und durch das uns ihrer Unwürdigmachen ihn beleidigt haben. Unsere Schuld ist die Ursache, warum Gott zuläßt, daß wir sündigen, und nicht die Zulassung Gottes ist die Ursache, daß wir sündigen[2].

Die Sentenzglosse des Cod. Paris. Mazar. lat. 758 lehrt mit aller Selbstverständ-

[1] F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band 18, Heft 2—3), Münster i. W. (1939) 66: *Depressio etiam liberi arbitrii in eo facta est, quia, cum ante peccatum nulla carnis molestia impediente erigi ad bonum potuisset libere, nunc etiam volens bonum appetere multociens impeditur carnis fragilitate. Equidem tunc adiutricem Dei gratiam habuit semper paratam, quia necdum aliqua, cur ei negaretur, causa fuit; nunc etiam volenti gratia sepe subtrahitur, quia peccato impediente eam habere non meretur.* — Man vgl. diese Stelle auch im Clm 14730 fol. 76*v*.

[2] Sentenzen (Innsbruck, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 297 fol. 2*v*): *Nam nec nos a culpa absolvi possumus, qui eam ex nobis committimus, nec causa peccatorum nostrorum in Deum refundi potest eo, quod ipse nequaquam causa est, quare peccata fiant, sed potius nostra peccata causa sunt, quare nos peccare permittat, id est quare eius nos deserat gratia. Verbum enim permissionis magis ostendit, quid non faciat in nobis Deus, quam quid faciat. Ostendit enim nos a gratia sua deseri, quod pro culpa nostra fieri nemo dubitat. Est ergo Deum permittere nos peccare gratiam datam nobis subtrahere vel eam nobis non conferre malis nostris meritis exigentibus, qua subtracta vel non collata peccata perpetramus. Unde quis ipsius permissionis Dei effectus sit, illa subtractione gratie vel noncollatione assignari potest, id est desertio gratie Dei, quam nos fieri facimus et non Deus. Nos enim causa sumus, quare nos gratia Dei deserat, quia peccando eam expellimus, et, quare dari non debeat, meremur. Deus ergo permittendo nos peccare vindictam de nobis sumit, quia gratiam suam*

lichkeit, daß demjenigen, der sündigt, gerechterweise, d. i. seinem Verdienst entsprechend die Gnade entzogen wird[3]. Ähnliches findet man mit aller Selbstverständlichkeit im porretanischen Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686 vorgetragen[4]. Die Glosse zum Johannesevangelium des Cod. Sessor. 2108 (120) der Biblioteca Vittorio Emmanuele in Rom meint sogar nicht nur, daß Gott Menschen verblende, indem er ihnen auf Grund ihrer Übeltaten die Gnaden entziehe, sondern daß Gott solchen, die nach einem derartigen Entzug der Gnade fallen und verdienen, daß ihnen die Gnade des Wiederaufstehens nicht gewährt werde, auch nicht retten könne. Es wäre ja ungerecht, wenn Gott solche zum Heil brächte und, weil Gott nichts Ungerechtes tun könne, sei dies ihm auch unmöglich[5].

Es kann sogar geschehen, daß man neben der aktualen Sünde auch die Erbsünde als Ursache des Gnadenentzuges und der Verwerfung bezeichnet. Der zum Bereich des Robert von Melun gehörige Paulinenkommentar des Cod. Paris. Arsenal. lat. 534 ist in diesem Zusammenhang zu nennen[6]. Er setzt die *reprobatio*

expellendo a nobis et ea nos indignos faciendo ipsum offendimus. Propter quod nos nobis (fol. 3) *relinquid* (!), *que gravissima vindicta est, quem effectum permissionis Dei esse credo et nullum peccatum, verum hanc, quam dixi, iustissiman vindictam. Quare patet permissionem Dei nullam esse causam nostrorum peccatorum, nec aliquam causam nostre culpe ad Deum posse referri. Est namque culpa nostra causa, quare nos Deus peccare permittat, et non permissio Dei causa, quare nos peccemus, sicut nec iustitia Dei causa est, quare rei sunt, qui iuste puniuntur, sed reatus causa est, quare iuste puniantur.*

[3] Zu 2 dist. 36 (Cod. Paris. Mazar. lat. 758 fol. 121*v* — Neapel, Biblioteca Nazionale, Cod. VII C 14 fol. 121*v*): *Ei, qui peccat, iuste, id est secundum merita subtrahitur gratia Dei, qua subtracta sordescet adhuc, id est hoc sepe sequitur gratie subtractionem iuste precedentem.*

[4] Fol. 37*v*: *Deus enim gratiam homini confert, qua possit illuminari ad perceptionem veritatis. Cui gratie, qui se subtrahit peccando, meretur, ut et ipsa subtrahatur ei, unde caligatur. Et sic iniustitia veritatem detinere dicitur. Dicitur autem fieri a Deo hec excecatio sive mentis induratio, non quod impertiat malitiam, sed quia iuste subtrahit gratiam.*

[5] Fol. 80*v*: *Dicitur autem Deus eos excecare vel in desideria tradere, quia malis eorum ante exigentibus subtrahit Deus gratiam, qua subtracta in maiora peccata ruunt. Quare nichil operatur Deus, ut excecentur illi. Sed ex obduratione et habundantia iniquitatis proprie merentur sic precipitari. Unde Deum sic eos precipitare et excecare nichil aliud est nisi eum iuste eis gratiam subtrahere, ne illo auxilio amplius subleventur, quo ipsi se indignos fecerunt. Neque enim hoc faciendum est, quod subtracta gratia eos ruere faciat, sed ea subtracta, quam sibi auferri meruerunt ipsis, ex propria malitia corruerunt et sic corruendo promerentur, ne amplius detur sibi gratia resurgendi ... Sed nec etiam tales Deus potest salvare. Non tamen dico, quin Deus cecitatem auferre possit et sic salvare. Sed tales salvare iniustum est et idec Deum hoc non posse*(!), *Deus enim iniuste* (!) *facere non potest.*

[6] Fol. 167: *Sed queritur, quid ad Esau exemplum hoc de Pharaone, cum ille tantum pro originali peccato dicatur reprobatus, iste etiam pro culpa actuali. Responsio: Ad hoc inducuntur similitudines et exempla, ut per magis certum, quod minus certum est, videatur. In reprobatione sive obduratione Pharaonis iustitia Dei manifesta apparet et vindicte causa, malitia scilicet illius. Sic et reprobationis Esau. Hoc est, quando in tempore gratia Dei ei subtracta est, causa fuit culpa eius in actuali, que quia ex originali peccato descendit tanquam ex materia et causa, pro originali peccato dicitur reprobatus, sicut supra ostensum est. Vel ante tempus discretionis dicatur reprobatus, quando solum originale in eo fuit, quod quidem causa sufficiens est reprobationis et dampnationis.* — Eingehend diskutiert diese Frage die Summe des Udo. Man vgl. Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 23f. Fol. 23*v* sagt sie: *Nos vero huius oppositionis omnem calumpniam et dubietatem removentes dicimus, quod actuale peccatum fuit meritum obdurationis in ipso Esau. Quod vero dicit auctoritas, quod non invenit in Esau odiendum nisi originale peccatum, hoc non est intelligendum de tempore adulte etatis, in quo fuit obduratus, sed de tempore, in quo nichil boni meruerant, scilicet ante nativitatem de matre.*

mit dem Entzug der Gnade gleich und betont, Gott reprobiere von Ewigkeit einen insofern, als er von Ewigkeit im voraus bei sich angeordnet habe, diesem für seine Schuld die Gnade in der Zeit zu entziehen[7].

Die Schwierigkeit, die sich hier aufdrängte, wie Gott durch den Entzug der Gnade, aus dem sich notwendig die Sünde ergibt, nicht auch zur Ursache der Sünde werde, wurde sehr bald empfunden. Schule sollten in ihrer Lösung die zum Bereich des Robert von Melun gehörigen Quaestiones super epistolas Pauli machen: Sie stellen sich die Schwierigkeiten: So wie dort, wo das Haus eine Stütze hätte, ohne die es nicht stehen könnte, derjenige, der die Stütze hinwegnähme, zur Ursache des Einsturzes würde, so würde hier Gott durch den Entzug der Gnade zur Ursache der Sünde. Oder anders: Wenn einige in einem Boot auf dem Meer sich befänden, würde, da sie ohne dieses nicht am Leben bleiben könnten, derjenige, der es versenkte, zur Ursache ihres Todes. Dem wird nun vom Verfasser ein anderer richtiger Vergleich entgegengesetzt: Einer stützt ein Haus und bewahrt es so vor dem Einstürzen. Zöge er nun aus einem vernünftigen Grund seine Hand zurück, dann wäre er nicht Ursache dessen, daß das Haus zusammenstürzte, sondern vielmehr Ursache dessen, daß es nicht früher zusammengebrochen ist. Oder, wenn einer einen Nackten bekleidet hätte und diesem auf eine Beleidigung hin in zu verantwortender Weise die Kleider wieder abnähme und so der Nackte sterben müßte, wäre der Nackte selber die Ursache seines Todes. Wenn nun Gott ‚weil unsere Schuld es fordert, uns die Gnade entzieht, ist er nicht die Ursache, warum uns die Gnade entzogen wird. Er tut dies nicht, indem er etwas wirkte, sondern indem er etwas nicht wirkt, was er vorher gewirkt hat[8].

---

[7] Cod. Paris. Arsenal. lat. 534 fol. 166f: *Reprobatio autem nil aliud est quam gratie subtractio. Gratia vero nec subtrahi potest nec conferri nisi rei existenti. Quomodo ergo ab eterno reprobavit, cum illud, cui gratiam subtraheret, ab eterno non fuit? Responsio: Ab eterno dicitur Deus aliquem* (fol. 166v) *reprobasse, quia ab eterno preordinavit apud sese ei pro culpa eius gratiam suam subtracturum in tempore. Ergo illius preordinationis sive eterne reprobationis causa fuit culpa temporalis. Quare eius, quod eternum est, causa est, quod temporale est. Responsio: Sane concedi potest, quod illius preordinationis sive eterne reprobationis causa sit culpa temporalis, causa quidem finalis, non primordialis, causa, in qua terminatur, non inchoatur.*

[8] In ep. ad Rom., q. 44 (PL 175, 443f): *Alii vero dicunt non omne peccatum esse a Deo, sed secundum illud solum, quod est poena alterius, fit operatione Dei dicentes: Si ad solam permissionem referatur, quod dicitur: Tradidit illos Deus in reprobum sensum, generaliter de omni posset hoc dici peccato, quod Deus operatur illud; sed nunquam dicitur Deus tradere aliquem in aliquod peccatum, nisi illud, quod est poena peccati. Item, si ad gratiae subtractionem referatur, ex hoc patet, quod Deus illud operetur, cum gratiam subtrahat. Item, cum necessario illud sequatur ex gratiae subtractione, quis est causa illius nisi subtractor? Ut si domus haberet aliquod fulcimentum, sine quo stare non posset, si quis fulcimentum auferret, quis fieret causa ruinae, nisi ille, qui sustulit fulcimentum? Vel si aliqui essent in navicula in mari, si quis eam submergeret, cum sine ea homines vivere non possent, quis est causa mortis nisi submersor? His itaque similitudinibus conantur asserere, quod Deus operatur quaedam peccata, si non omnia. Sed non videtur esse simile inter domum, quae nil potest mereri, et hominem, cuius culpa offertur id, sine quo stare nequit. Sed similitudo convenientior esset, ubi si domus casura esset et si quis manum supponeret et eam, ne caderet, sustineret; si postmodum ratione exigente manum retraheret, non quidem esset causa, quare domus rueret, sed, quare non prius cecidit, causa fuit. Sicut si quis nudus esset et alter ei vestes daret et ille vestitus deinde offenderet eum, cuius vestibus est indutus, ita ut vestes rationabiliter tolleret et sic nudus moreretur, quis causa mortis? Nonne ipse, qui nudus moritur? Et si quis causa exigente alicui doctrinam subtrahat, cui prius exhibuit, hoc facit non aliquid operando, sed potius non operando, quod operabatur. Sic quoque dicimus, quod Deus subtrahendo gratiam culpa nostra exigente nec ipse causa est, quare subtrahatur*

Das fünfte Buch der Allegoriae in Novum Testamentum, dessen Verfasser nicht feststeht, spricht von der Blendung, die es mit dem Entzug der Gnade gleichsetzt, auf die hin man in größere Sünden fällt. Gott entziehe gerechterweise die Gnade, daß man durch sie nicht weiter gestützt werde, da man sich ihrer eben unwürdig gemacht habe. Durch den Entzug der Gnade bewirke Gott nicht, daß man stürze, sondern vielmehr, nachdem einem die Gnade entzogen sei, deren Entzug man verdient habe, stürze man aus seiner eigenen Bosheit, und durch dieses Stürzen verdiene man des weiteren, daß man fernerhin nicht die Gnade erhalte, sich zu erheben. Die Gleichnisse der Quaestiones super epistolas Pauli werden hier nicht verwertet[9].

Petrus Comestor sieht die durch die Sünde verursachte Blendung in der Nichtgewährung oder dem Entzug der Gnade. Auch will er dartun, daß es sich hier nicht um eine ungerechte Handlung Gottes, sondern um einen Fehler auf seiten derjenigen handelt, die sich der Gnade unwürdig gemacht haben. Um dies darzutun, bietet er den erwähnten Vergleich in der Form: Mein Haus ist ruinös, es neigt sich aus seiner schlechten Beschaffenheit und droht einzustürzen. Ich bekomme von meinem Nachbarn Holz zur Abstützung der Mauer. Wenn nachher mein Nachbar sein Holz wieder zurücknimmt und die Mauer sofort einstürzt, dann geschieht dieser Einsturz nicht aus einer Ungerechtigkeit meines Nachbarn, der sein Holz zurücknimmt, sondern aus der schlechten Beschaffenheit der Mauer. So auch, wenn Gott die Gnade zurückgezogen hat, fällt der Mensch sofort; dies geschieht jedoch nicht aus einer Ungerechtigkeit Gottes, der die Gnade zurückzieht, sondern aus der schlechten Beschaffenheit dessen, der fällt[10]. Praepositinus verwendet diesen Vergleich, der übrigens auch dem Petrus von Poitiers[11] bekannt ist, um darzutun, daß Gott im Fall des Entzuges der Gnade lediglich *causa sine qua non* der dann folgenden Sünde ist[12]. Schließlich sollen

---

gratia. Secundum nos nec hoc fecit aliquid operando, sed non operando, quod prius operabatur.

[9] PL 175, 860 D f.

[10] Johanneskommentar. Zu Jo 12 (Cod. Paris. Nat. lat. 15269 fol. 19): *Potest autem intelligi excecatio negative, ut dicatur excecatio gratie apposite subtractio et utrumque fuit ex prava eorum voluntate, scilicet vel quod Deus eis gratiam non apposuit vel appositam subtraxit. Et hoc merito perversitatis eorum id exigente non poterant credere, id est non crediderunt nec fuit ex iniustitia Dei gratiam appositam subtrahentis, quod non crediderunt, sed ex eorum vitio, qui se indignos gratie fecerunt. Non enim in aliquo iniuste agitur cum homine a Deo, cum subtrahit gratiam homini. Quod per elegans simile potest ostendi. Ecce paries domus mee ruinosus est et ex vitio suo inclinatur et minatur ruinam. Ego autem mutuo accipio a vicino meo lignum ad fulcimentum parietis, ne ruat. Postea vicinus meus accipit lignum suum et statim ruit paries, nec est hoc ex iniustitia vicini mei lignum subtrahentis, sed ex vitio ruinosi parietis. Ita, cum Deus subtraxit gratiam homini, statim homo ruit nec est ex iniustitia Dei gratiam subtrahentis, sed ex vitio ruentis.*

[11] Sententiarum libri quinque, lib. 1 c. 15 (Ph. S. Moore and M. Dulong, Sententiae Petri Pictaviensis I. (Publications in mediaeval studies 7), Notre Dame, Indiana (1943) 152; man vgl. auch PL 176, 862): *Sed dicet aliquis: Cum gratia subtracta non possit homo non ruere, igitur vitium non debet homini imputari, qui sine gratia nil potest, sed Deo subtrahenti. Ad quod dicendum, quod non Deo, sed homini imputandum, quia merito hominis semper subtrahitur gratia. Verumtamen, quamvis non mereretur homo sibi subtrahi gratiam, imputaretur ei, quia, cum gratis Deus apposuerit ei, in nullo iniurius deprehendi potest, si, quando vult, subtrahit ei, et ex vitio hominis est, quod statim ruit, ex quo subtrahit. Quod per simile potest ostendi: ecce paries domus mee minatur ruinam; mutuo accepi lignum a vicino meo ad fulciendum; ille gratis commodat; necessarium est ei lignum pro voluntate sua. Inde accipit et statim paries ruit, nec est ex vitio subtrahentis, sed potius ex vitio parietis, quod ruit, nec vicinus meus in aliquo michi iniuriam facit.*

[12] Summe (Cod. Erlangen, lat. 353 fol. 26): *Circa secundum queritur, utrum hec danda sit: Quia Deus subtrait illi gratiam, iste ruit in peccatum. Ad quod sic:*

wir diesem Vergleich auch in der späten Sentenzenglosse des Cod. Paris. Nat. lat. 3572 begegnen[13].

Wir haben bereits darauf hingewiesen, welches Gewicht Robert von Melun darauf legt, daß der Entzug der Gnade in etwas Negativem, dem Nichtgewähren derselben besteht. Tatsächlich findet man im Bereich des Odo von Ourscamp die Frage diskutiert, ob der Entzug der Gnade ein Werk Gottes sei. Für die bejahende Meinung wird das Argument gebracht: Durch den gleichen Urheber wird die Gnade gewährt und entzogen. So also durch den gleichen, der tut und wirkt. Somit ist beides ein Werk des gleichen Urhebers. Die Antwort referiert lediglich zwei Meinungen: Einige sagen, daß der Gnadenentzug kein Werk sei und nichts gesetzt werde, wenn man sage: Gott entzieht diesem die Gnade. Der Sinn sei vielmehr: Wo Gott vorher in diesem durch die Gnade gewohnt habe, wohne er jetzt nicht mehr. Andere sagten, der Gnadenentzug sei ein Werk. Sie machten eine Unterscheidung hinsichtlich des Satzes: „Aus dem Entzug der Gnade wird der Mensch schlecht oder schlechter", und gäben ihn nur zu, wenn das „aus" ein bloßes „folgern" bedeute[14].

Für unser heutiges theologisches Denken hat es keine Schwierigkeit, daß Gott auf Grund der Sünden einem Menschen die Gnade entzieht. Auffallend ist uns aber eine Lehre der Frühscholastik, nach der Gott bestimmten Menschen die Gnade nicht anbietet, weil er voraussieht, daß sie dieselbe nicht annähmen oder in der angenommenen nicht beharren wollten. Wir finden dies unter Hinweis auf Judas in den zweiten Quästionen des Cod. Bamberg. Patr. 93[15]. Dies steht

---

Quia Deus etc. Ergo subtractio gratie est causa, quare iste peccet. Sed subtractio gratie nichil aliud est quam Deus subtrahens gratiam. Ergo subtrahens est causa, quare iste peccat. — Solutio: Ad hoc dicimus, quod illa est falsa: Quia Deus subtrait gratiam, iste ruit in peccatum, nisi „quia" notet causam sine qua. Et satis est congruum exemplum magistrorum nostrorum de ligno commendato vicino ad fulciendam ruinosam domum. Et ille offendit vicinum, qui recipit lignum suum, et sic ruit domus. Numquam imputandum est vicino, quod domus eius ruit, et tamen, nisi vicinus subtraheret lignum, domus non rueret.

[13] Fol. 287 (zu lib. 2): *Nota, quod Dei gratia est quasi lignum, quod est fulcimentum domus, quod quis ab alio mutuatur. Cui si aliquando facit iniuriam, ille lignum suum repetit, quo habito domus ruit.* — In dem vom gleichen Verfasser stammenden Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 3572 kann man zu Röm lesen (fol. 101): *‚Et ea subtracta'. Cave, lector; non enim subtractio gratie est causa mali.*

[14] Cod. Vat. Reg. lat. 135 fol. 96v: *Queritur, utrum subtractio gratie sit donum Dei. Quod si conceditur, cum ex gratia subtracta fiat homo malus vel deterior, videtur, quod Deus sit auctor mali. Quod autem dicitur: non est malum in civitate, quod non faciat Deus, id est pena, videtur, quod auctor sit mali. Tamen Augustinus dicit, quod Deus non est auctor eorum, quibus fit homo deterior. Quod autem sit opus Dei, videtur posse probari. Nam uno et eodem auctore apponitur gratia et subtrahitur. Sic ergo uno et eodem agente vel operante. Ergo unius et eiusdem auctoris utrumque est opus. — Dicunt quidam, quod non est opus et nichil ponitur, cum dicitur: Deus subtrahit gratiam huic. Sed est sensus: Cum primo habitaret in isto per gratiam, modo non. Alii dicunt, quod opus est, et istam distingunt: ex gratia subtracta fit homo etc: si ‚ex' est creaturum, falsum est, si consecuturum, verum.*

[15] Fol. 106: *Sciendum est, quod quidam habent intelligere et tempus operandi, quidam non. His, qui tempus habent operandi, bonis quidem, dat gratiam Deus, cui cooperantur et perseverant adiuvante gratia, ut per iustitiam mereantur vitam eternam. Aliis autem dat Deus gratiam et recipiunt et cooperantur ad tempus; sed post, licet adiuvante gratia, resiliunt per libertatem arbitrii. Libertas enim est sufficiens per se ad malum, sed ad bonum non nisi adiuvante gratia. Quare iuste subtrahitur eis gratia, ut Iude, qui nec dignus fuit, ut offerretur ei gratia, sed ut nec umquam daretur ei; tamen est data, ut magis iustitia Dei appareret et ille nullatenus excusabilis esset. In Iuda autem videmus iustitiam esse, quod Deus quibusdam malis subtrahit gratiam, ita ut nec offeratur, quia Deus cunctorum*

nun nicht allzufern von der Augustinusinterpretation „einiger", die Petrus Lombardus in der Form zusammenfaßt: Man wird nicht für seine Verdienste prädestiniert oder deswegen, weil man sich die Gnade der Rechtfertigung verdiente, sondern weil man nicht so schlecht ist, daß man die Nichtgewährung der Gnade verdiente. Denn keiner kann sich die Gnade verdienen, durch die er gerechtfertigt werde. Man kann aber verdienen, daß einem die Gnade nicht gewährt, daß man vollständig verworfen werde. Und zwar sind einige wirklich in einen solchen Abgrund der Schlechtigkeit gestürzt, daß sie solches verdient haben, daß sie eines solchen würdig waren. Andere aber leben so, daß sie, obwohl sie sich nicht die Gnade der Rechtfertigung verdienten, so doch nicht verdienten, daß sie vollständig zurückgewiesen würden und ihnen die Gnade entzogen werde. Der Lombarde hält eine solche Lehre für abgeschmackt[16]. Die Ps.-Poitiers-Glosse weist auf sie hin, wo sie sagt: *Dicebat etiam (Augustinus), quod merito fidei Deus ab eterno elegit, quos elegit. Sed et hoc retractavit*[17]. In der Sentenzenglosse des Cod. Paris. Mazar. lat. 758 liest man zu der Stelle: *Alii vero ita vivunt, ut, etsi non mereantur gratiam iustificationis, non tamen merentur omnino repelli*[18], den Vermerk: *Falsa est hec oppinio et nulla*[19].

Wie wir schon an anderer Stelle[20] dargetan haben, lehrt der zum Bereich des Radulph von Laon gehörige Paulinenkommentar des Cod. Bamberg. Bibl. 128, daß beim Verbleiben der Gnade einer auch wider Willen der Gnade zustimmen müßte. Ferner, daß man beim Verbleiben der Gnade diese nicht zurückweisen könnte. Darum werde einem solchen, dessen Widerwillen Gott voraussieht, die Gnade gerechterweise entzogen. Ja, es wäre ungerecht, wenn Gott mit einem solchen zusammenarbeitete. Umgekehrt wäre es auch ungerecht, wenn Gott einem solchen die Gnade entzöge, von dem er voraussieht, daß er ihr zustimmen wollte. Die Bösen kommen also nie in die Gelegenheit, die ihnen wirklich verliehene Gnade zurückzuweisen; denn eine gegenwärtige Gnade vermag man nicht abzuweisen. Ihnen wird vielmehr wegen der geschilderten Voraussicht die Gnade entzogen, und so fällt zeitlich das Wollen des Bösen mit dem Entzug der Gnade zusammen, so wie in den Guten die Fortdauer der Gnade und das Wollen und Tun

---

prescius videt, quod, si offerret eis, illi non reciperent vel in recepto non perseverarent, sicut nec Iudas. Unde quibusdam volentibus gratiam iuste Deus non offert, quia previdet non (fol. 106*v*) *permansuros, si offerat.* — Ebenso im Cod. Vat. Reg. lat. 223 fol. 78*v*f. — Man vgl. auch Ps.-Bruno den Kartäuser, Expositio in epistolas Pauli. In epistolam ad Romanos, c. 9 (PL 153, 82 BC). Ferner das Bruchstück eines Römerbriefkommentares im Cod. Paris. Nat. lat. 2800 fol. 55: *Queritur, quare Deus plus destinet quosdam et quosdam non destinet. Et ob hoc videtur esse, quia ille, cui omnia futura sunt presentia, abscondita aperta, prenoscit quosdam hominum tales, qui gratiam ipsius Dei, si offeratur eis, inquantum possunt, cum libertate sui arbitrii ad eam suscipiendam et retinendam laborant. Quosdam vero tales videt, quibus si faceret illud totum propter conversionem suam, quod salvandis facit propter conversionem suam, ipsi potius abuterentur libertate sua in repugnando gratie Dei et reiciendo eam sibi oblatam, quam uterentur in aquiescendo. Quod in multis contingere videmus, qui gratiam Dei negligunt.*

[16] Sententiae, lib. 1 dist. 41 c. 2 n. 376 (Quaracchi [1916] 256).

[17] Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 56.

[18] Petrus Lombardus, Sententiae, lib. 1 dist. 41 c. 2 n. 376 (Quaracchi [1916] 256).

[19] Cod. Paris. Mazar. lat. 758 fol. 46*v* — Neapel, Biblioteca Nazionale, Cod. VII C 14 fol. 110*v*. Hier wird dann noch beigefügt: *Vide, quia hic est ordo: Elegit Deus sine meritis; immo electio est causa meritorum. Elegit, inquam, sive eterna electione sive in tempore apponendo gratiam. Reprobat autem Deus ab eterno sine meritis. Sed in tempore gratiam subtrahit propter peccati meritum et in peccato est causa temporalis reprobationis.*

[20] Dogmengeschichte der Frühscholastik I/1, Regensburg (1952) 67.

des Guten gleichzeitig sind[21]. In dieser Voraussetzung ist denn die Erklärung zu Röm 1, 24 zu verstehen:

‚Propter quod tradidit', quia ipsi sponte sua se excecabant nec ratione a Deo data naturaliter uti volebant, permisit eos Deus labi in maiorem excecationem. Iustum est enim, ut, qui in sordibus est, sordeat adhuc. Deus non aliter in peccatum tradit, nisi quia subtracta gratia aliquem peccare permittit. Sed ideo ponit ‚tradidit', ut innuat aliquem nichil posse absque permissione Dei[22].

Aus dieser Stelle ergibt sich auch, daß Gott auf Grund vorausgegangener Sünden zuläßt, daß man in noch schwerere Verblendung gerät[23].

Hier haben wir jedenfalls im Grundsätzlichen die Ansicht derjenigen *quidam*, von denen die Summa sententiarum berichtet und nach denen Gott einen auserwählt, weil er von ihm voraussah, daß dieser an ihn glauben und ihm dienen würde[24]. Sie ist in der Stelle des Liber 83 Quaestionum[25] des hl. Augustinus zugrunde gelegt, auf welche die Summa sententiarum[26] und in wörtlicher Übereinstimmung mit ihr Petrus Lombardus[27] hinweisen und von der sie auch annehmen, daß sie in den Retractationes zurückgezogen worden sei. Ein Urteil, dem sich auch Udo anschließt[28].

---

[21] Zu Röm 9, 12 (fol. 22*v*): *Deus omnibus, tam bonis quam malis gratiam, ut iam dictum est, offert; per hanc oblatam gratiam nemo bene, nisi ipsa gratia perseveret, operetur* (!). *In bonis vero perseverat ipsa gratia, ut iam incipiant velle bonum et operari bonum. A malis vero removetur ipsa gratia non ideo, quod velint malum aut operentur malum ante remotionem gratie. In hoc tamen, quod perseverabant in bonis, intelligimus ex iustitia perseverare, non quia ipsi boni volunt illi gratie adherere, quia nec vellent, nisi ipsa gratia perseveraret; sed ideo, quia natura hominis ex libero arbitrio se ad bonum habeat et ad malum, videt Deus quosdam tales esse, qui, si ipsa gratia adiuvans perseveraret, ipsi gratie* (!) *vellent adhibere. Quod velle numquam possent in actu habere, nisi ex ipsa perseverante Ita iam ibi coniuncta sunt misericordia, que gratiam obtulit, et iustitia, que perseverare facit. Iniustum enim esset, si gratia subtraheretur ei, qui erat, si gratia perseveraret, consensurus. Malis vero gratia ex misericordia oblata subtrahitur ex iustitia non ideo, umquam in actu essent eam reiecturi, nisi subtraheretur eis prius. Impossibile enim est, si gratia perseveraret, ut aliquis eam reiceret. Sed ideo, quia videt eos tales esse, quibus etiam si gratiam conservaret, illi tamen ex arbitrii libertate nollent consentire, Et et* (!) *oporteret gratiam, que neminem compellit, in illis ad bonum velle compellentem esse. Ita iuste subtrahitur. Iniuste enim invito cooperaretur. Itaque sunt simul subtractio gratie et malum velle et operari, sicut in bonis simul sunt perseverans gratia et bonum velle et operari.* — Man vgl. auch den der gleichen Gruppe angehörigen Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. 657 fol. 2*v*, der fast wörtlich das gleiche bringt. Ferner die Glosule glosularum zu Rom 9, 14 (Cod. Bamberg. Bibl. 129 fol. 26*v*).

[22] Cod. Bamberg. Bibl. 128 fol. 4. — Man vgl. auch die Glosule glosularum zu Röm 1, 24 (Cod. Bamberg. Bibl. 129 fol. 5).

[23] Man vgl. auch zu Röm 1, 18 (Cod. Bamberg. Bibl. 128 fol. 3).

[24] Tract. 1 c. 12 (PL 176, 63 C): *Quidam dicunt: Hunc elegit, quia talem futurum eum esse praescivit, qui in eum crederet et serviret ei. Sed hoc Augustinus retractat in libro Retractationum plane ostendens, quod, si propter opera futura electus esset, iam non ex gratia electio esset. ‚Si enim ex operibus', ut ait apostolus, ‚iam non est gratia'.*

[25] Q. 68 n. 4 (PL 40, 72).

[26] Tract. 1 c. 12 (PL 176, 63 D).

[27] Sententiae, lib. 1 dist. 41 c. 2 n. 375 (Quaracchi [1916] 256).

[28] Summe (Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 23): *Sed huic sententie videtur obviare Augustinus dicens: Cui vult, inquit apostolus, miseretur Deus et, quem vult, indurat, et hec voluntas Dei non potest esse iniusta. Procedit enim ex occultissimis meritis, quia, etsi omnes peccatores propter generale peccatum unam massam fecerint, nonnulla tamen diversitas est. Licet enim non precesserit in eis aliquid, quo fuerint iustificati, precessit tamen aliquid, quo sint iustificatione digni. Ita et in malis*

Die Tatsache des Entzuges der Gnade führte zu weiteren Erwägungen. Schon die Summe des Magisters Udo fragt: Wenn Gott einem die Gnade entziehen kann, dann kann Gott bewirken, daß einer keine Gnade habe. Keine gnadenhafte Tugend haben, ist aber Todsünde. Und somit kann Gott bewirken, daß man eine Todsünde habe. Udo leugnet eine solche Folgerung mit dem Bemerken, daß in dem Satz: „Keine gnadenhafte Tugend haben ist eine Todsünde", zu unterscheiden ist: „Es verschmähen, eine gnadenhafte Tugend zu haben, ist eine Todsünde", so ist es richtig. „Der Nichtbesitz der gnadenhaften Tugend ist eine Todsünde", so ist es falsch[29].

Eine andere Frage, der man begegnet, ist die, ob die Gnade demjenigen entzogen wird, der sie hat, oder demjenigen, der sie nicht hat. Petrus von Capua ist hier der Meinung, man könne sagen: die Gnade wird auf zweierlei Weise entzogen: einmal wird sie zum letztenmal gegeben, und einmal wird sie zum erstenmal dem, der sie hat, nicht mehr gegeben. Das zweite ist eine *poena damni* und wird wegen der begleitenden Schuld verhängt, nicht aber vor der Schuld[30].

Dem schließt sich die fünfte Quästionensammlung des Cod. British Museum Royal 9 E XII an[31]. Erwähnt wird es auch von der anonymen Summe des Cod. Vat. lat. 10754[32]. Diese gleiche Frage, die übrigens von geringerem sachlichem Interesse ist, wird von Petrus Cantor in seiner Summa de sacramentis et anime consiliis dahin gelöst: Gott entzieht seine Gnade demjenigen, der sie nicht hat. Man könne aber sagen, er entziehe sie dem Habenden, d. i. demjenigen, der sie kurz vorher gehabt hat; denn das Participium praesentis werde manchmal gesetzt für das Praeteritum imperfectum, so wie wenn man sagt: Der Sitzende erhebt sich, und meint: nicht der jetzt sitzt, sondern der kurz vorher gesessen ist[33]. Die gleiche Lösung geben als mögliche die zum Bereich des Odo von Ourscamp gehörigen Quästionen des Cod. Vat. Reg. lat. 135[34].

---

precessit aliquid, quo sint digni obduratione. Ecce his verbis dicit Augustinus, quod aliquid sit causa predestinationis ac reprobationis eterne, id est illius voluntatis, qua predestinat, quos vult, et reprobat similiter. Quod falsum est, quia nichil est causa reprobationis ac predestinationis eterne. Unde dicimus, quia ea, que hic dicit Augustinus, postmodum retractavit et correxit in libro Retractationum. Dicimus itaque, quod nichil est causa predestinationis ac reprobationis eterne. Obdurationis vero temporalis causa est originale peccatum vel etiam actuale iuxta illud Augustini: Sicut predestinationis nullum est meritum, ita reprobationis eterne nullum est meritum.

[29] Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 23*v*: *Item, Deus potest huic subtrahere gratiam. Ergo Deus potest facere, ut iste nullam gratiam habeat. Sed huic nullam gratuitam virtutem habere est mortale peccatum. Ergo Deus potest facere, ut iste habeat mortale peccatum. Non sequitur, quia ista est distingenda: Nullam virtutem gratuitam habere est huic mortale peccatum, id est contempere gratuitam virtutem habere huic est mortale pecatum, verum est. Sed ipsa gratuita virtus non habita est huic mortale peccatum, falsum est.*

[30] Summe (Clm 14508 fol. 33*v*): *Ideo potest dici, quod gratia dicitur subtrahi duobus modis, id est aliquando ultimo apponi; vel subtrahi, id est aliquando primo non apponi. Prima subtractio non est pena, immo bonum, et secundum hoc gratia subtrahitur habenti. Secunda subtractio pena est dampni et hec infligitur merito culpe comitantis, non ante culpam. Et secundum hoc subtrahitur non habenti. Datur autem gratia non habenti et recipitur tantum ab habente, quia prius tempore datur, quam recipiatur.*

[31] Fol. 247*v*: *Item queritur, cui subtrahitur gratia. Si* ‹*non*› *habenti, ergo ei, qui est in caritate. Sed quare, cum ipse sit bonus? Si non habenti subtrahitur, aliquid subtrahitur ei, a quo non habetur. Gratiam subtrahi est ipsam ultimo haberi, et sic subtrahitur habenti. Vel gratiam subtrahi est ipsam primo non haberi, et sic subtrahitur non habenti.*

[32] Fol. 40*v*: *Alii dicunt, quod duppliciter dicitur gratia subtrahi: nunc ultimo apponi, quod non est pena, set bonum; et nunc primo non apponi, quod est pena.*

[33] Cod. Paris. Nat. lat. 9593 fol. 199f: *Queritur, utrum Deus gratiam suam*

Im Zusammenhang mit dieser Frage ist bei Petrus von Capua ein Hinweis auf die Lehre einiger nicht ohne Wichtigkeit, nach der nicht Gott einem die Gnade entzieht — er ist ja immer bereit sie zu geben, wenn der Mensch wirksam will —, sondern der Mensch sich der Gnade entzieht, so wie nicht der Sonnenstrahl sich einem entzieht, sondern der Mensch sich vielmehr ihm entzieht[35]. Diese Lehre findet sich irgendwie angedeutet schon im Paulinenkommentar des Haimo[36]. Angedeutet wird sie auch von der anonymen Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136, die lehrt, daß der Entzug der Gnade nicht Wirkung der Verwerfung durch Gott ist. Der Ausdruck: „Gott entzieht die Gnade", bedeute nämlich, er gebe die Gnade nicht, er bewahre nicht in der Gnade. Und so setze der Entzug der Gnade, insofern er von Gott ausgesagt werde, nichts, insofern er aber den Menschen angehe, sei er Sünde, durch die nämlich der Mensch sich der Gnade entziehe. Auf diese Weise entziehe nicht Gott die Gnade, weil er nicht mache, daß man die Gnade nicht habe. Es gebe aber eine Auswirkung der Reprobation durch Gott; diese sei die Verhängung der ewigen Strafe. Wenn es in der Erklärung zum Apostel heiße: Gott strafe durch den Entzug der Gnade, dann werde dies auf zweifache Weise erklärt: entweder so, daß der Mensch sich der Gnade entziehe und so durch sich selber bestraft werde, oder so: Gott strafe, d. h. er verdamme, er verwerfe[37].

---

subtrahat habenti vel non habenti. Quod non habenti subtrahat, ex hiis videtur posse colligi... (fol. 199*v*) *...Item, auctoritas: Non punit Deus hominem, antequam peccet. Subtractio gratie pena est. Non ergo subtrahit nisi peccatori et non habenti gratiam. Item, non subtrahitur gratia nisi indigno habere gratiam, quia omnis, qui dignus est habere gratiam, habet eam, et omnis, qui habet, dignus est habere eam. Ergo non subtrahitur gratia nisi ei, qui non habet eam... Ad hoc dicimus, quod gratiam suam* ‹*non*› *subtrahit Deus non habenti, id est qui non habet. Potest tamen dici, quod subtrahit habenti, id est ei, qui paulo ante habebat. Participium enim presentis temporis nonnumquam ponitur in vi preteriti imperfecti, ut cum dicitur: sedens surgit: non qui modo, sed qui paulo ante sedebat.* — Eine andere Frage und Lösung findet sich in den zum Bereich des Odo von Ourscamp gehörigen Quästionen des Cod. British Museum Harley. 3855 fol. 12: *Item, Deus subtrahit isti gratiam nec potest bene operari sine gratia. Videtur ergo ei non imputandum.* — *Immo, quia non subtrahitur sine causa.*

[34] Fol. 96*v*: *Dici potest, quod non habenti subtrahitur, id est qui paulo ante habuit. Iustum est gratiam subtrahi huic et placet Deo.*

[35] Summe (Clm 14508 fol. 33*v*): *A simili per contrarium queritur, utrum gratia subtrahatur habenti vel non habenti ...Responsio: Quidam dicunt, quod Deus non subtrahit alicui gratiam, quia semper presto est apponere, si homo efficaciter velit; set homo subtrahit se gratie, sicut radius solis in meridie non subtrahit se alicui, set homo subtrahit se ei. Set auctoritas dicit: Deus sciens mentem hominis pravis cogitationibus fedari, subtrahit se ei et relinquit eam vacuam. Ergo Deus subtrahit gratiam.*

[36] In divi Pauli epistolas expositio. In ep. ad Rom. c. 1 (PL 117, 375 B): *‚Propter quod', id est quia cultum et religionem Dei falsis imaginibus tradiderunt et noluerunt ei gratias referre pro collatis sibi divinitus donis, „tradidit illos Deus in desideria cordis eorum in immunditiam", id est tradi permisit a seipsis vel ire secundum desideria cordis eorum in immunditiam, ‚ut contumeliis', id est turpitudinibus libidinum ‚afficiant' sive deturpent ‚corpora sua in semetipsis'.*

[37] Fol. 22: *Solutio: Ideo dicimus, quod divine reprobationis non est effectus subtractio gratie. Deus enim dicitur subtrahere gratiam, id est non apponere gratiam vel conservare in gratia. Et ita subtractio gratie, prout de Deo dicitur, nichil ponit, sed, prout convenit homini, peccatum est, quo se subtrahit homo gratie. Secundum quem modum Deus non subtrahit gratiam, quia non facit, quominus habeatur gratia. Erit unus effectus divine reprobationis, scilicet irrogatio pene eterne.* — *Sed quid dicetur ad hoc, quod super apostolum dicitur Deum punire hominem subtrahendo gratiam? Hoc dupliciter exponitur: vel dicto hanc esse causam huius dicti, quod scilicet homo subtrahitur gratie et ita punitur a seipso; vel Deus punit, id est dampnat vel reprobat.*

Dem Anschein nach dürfte auch der porretanische Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686 zu dieser besonderen Gruppe gehören. Wenigstens schreibt er: *Dicunt etiam quidam, quod homo, dum peccat, gratie se subtrahit, unde, quia oblatam respuit, dignus, ut et ipsa subtrahatur ei. Qua subtracta per campos nequitie laxatur, quia relictus suo desiderio non retinetur gratie loro*[38]. Des weiteren sagt die Summa Abel des Petrus Cantor ganz eindeutig: Der mit dem Apostel sagt: Weder Tod noch Leben wird mich von der Liebe Christi trennen. Dies aber war dem Apostel geoffenbart. Und jeder beliebige auch kann dies sagen, weil Tod oder Leben den Menschen nicht von Gott trennt; sondern der Mensch selber trennt sich von Gott und entzieht sich der Gnade Gottes, die Gott allen umsonst mitteilt; so wie derjenige, der die Augen schließt, sich das Licht entzieht, und nicht Gott dies tut. Denn Gott entzieht keinem die Gnade[39]. — Die anonyme Summe des Cod. Vat. lat. 10754 soll auf diese Lehre hindeuten[40].

Auch die Zusätze zur Glossa magna zu den Paulinen des Petrus Lombardus, die sich im Cod. Bamberg. Bibl. 132 finden, betonen, daß Gott nicht dadurch blendet, daß er etwas Übles zufügte, sondern dadurch, daß er die Gnade nicht beigibt. Denn er blende in der gleichen Weise, wie er auch verhärte, nämlich indem er einen verlasse, nicht aber, indem er etwas tue. Daraus komme die Sünde als aus einer Gelegenheit oder Folge, nicht aber als aus einer Ursache. Hier wird aber noch beigefügt: Auch wenn er blendete, indem er etwas täte, wäre er nicht einer Schuld zu zeihen, weil auch solches der Wille der Betreffenden verdient hat[41].

Petrus von Poitiers unterscheidet zwischen einem positiven und einem negativen Entziehen. Negativ genommen ist es richtig, daß die Verwerfung von Ewigkeit her die Ursache ist, warum die Gnade nicht beigegeben wird; sie ist aber nicht die Ursache, warum die bereits beigegebene Gnade entzogen würde[42].

---

[38] Fol. 38.

[39] Brügge, Bibliothèque de la ville, Cod. lat. 228 fol. 87*v*: *Qui dicit cum apostolo: neque mors neque vita separabit me a caritate Christi. Hoc vero revelatum erat apostolo. Et quilibet etiam potest hoc dicere, quia mors vel vita non separat hominem a Deo; sed ipse homo separat se a Deo et subtrahit se a gratia Dei, quam Deus omnibus gratis confert, sicut qui oculos claudit, subtrahit a se lucem, non Deus. Nulli enim Deus subtrahit gratiam.*

[40] Fol. 40*v*: *Ad hoc dicimus, quod Deus nulli subtrahit gratiam, sed homo subtrahit se gratie, sicut sol nulli subtrahit radios suos, set homo subtrahit se eis. Quod sic probatur: Deus subtrahit alicui gratiam. Ergo subtractio gratie est opus Dei. Ergo cum subtractione gratie fiat homo deterior: ergo opere Dei fit homo deterior. Quod falsum est. Et ita falsum illud, unde hoc provenit, scilicet quod Deus subtrahat alicui gratiam.*

[41] Fol. 10: *Sed nec ideo Deus culpandus fuit, quia eos excecavit. Non enim excecat aliquid mali impertiendo, sed gratiam non apponendo. Excecat enim sicut obdurat, quod est deserendo, non faciendo. Ex quo utique est peccatum occasione vel consecutione, non causa. Quodsi etiam excecaret aliquid faciendo, nec sic culpandus esset, quia et hoc meruit voluntas eorum.* — Noch im Paulinenkommentar des Petrus von Tarantasia kann man lesen: *Item super illud „Non ex operibus, sed ex voluntate" glosa: bona vel mala merita non erant futura, nisi ex gratia vel apposita vel subtracta. — Contra: Malum meritum est causa subtractionis gratie, non econverso. — Responsio: Cum dicitur: ex subtracta gratia, notatur consequentia, non causa.* (Brügge, Bibliothèque de la ville, Cod. lat. 80 fol. 18*v*.)

[42] Sententiarum libri quinque, lib. 1 c. 14 (P. S. Moore and M. Dulong, Sententiae Petri Pictaviensis, I [Publications in mediaeval studies, 7], Notre Dame, Indiana [1943] 129; PL 211, 849 D f): *Non est tamen sine distinctione dandum reprobationem eternam esse causam temporalis subtractionis gratie. Potest enim intelligi privatio vel subtractio positive vel negative; si negative intelligatur, verum est, quia eterna reprobatio causa est, quare non apponatur gratia; sed non est causa, quare apposita subtrahatur; immo huius causa est meritum humanum; alterius vero, id est nonappositionis, et eterna reprobatio et meritum humanum est causa.*

Schließlich legt z. B. auch noch Wilhelm von Auxerre großes Gewicht darauf, zu sagen:

Dicimus, quod Deus est causa nonappositionis gratie quodammodo, scilicet per modum quiescendi, non per modum agendi, sicut natura dicitur principium quietis per modum cessandi a motu. Sciendum ergo, quod hec est duplex: Deo volente non apponitur huic gratia. Voluntas enim aliquando dicitur appetitus, quo aliquis movetur ad aliquid acquirendum vel fugiendum. Et sic non vult Deus non apponere gratiam, quia non est causa nonappositionis gratie per modum agendi. Quandoque dicitur voluntas consensus in hoc, quod aliquid fiat vel non fiat. Et hoc modo vult Deus non apponere gratiam, quia consentit in hoc et iudicat non esse apponendam. Et hoc modo non sequitur: Deo volente non apponitur gratia: ergo Deo auctore non apponitur gratia[43].

Simon von Tournai betont, daß das Entzogenwerden der Gnade und die Sünde gleichzeitig sind und daß das Nichtbewahrtwerden der gegebenen Gnade auf Grund der Sünde geschieht. Die Gnade werde aber nicht insofern entzogen, als dem Menschen etwas genommen würde, sondern das Entzogenwerden der Gnade ist ihr Nichtbewahrtwerden durch Gott, der uns zuvorkommt im Geben und uns nachfolgt im Bewahren[44].

Die anonyme Summe des Cod. Vat. lat. 10754 verbindet die von ihr für die wahrscheinlichere erachtete Lehre, nach der die Gnade dem sie Nichthabenden entzogen wird, mit der andern, nach der das Entziehen nicht etwas in Gott ist, sondern mit dem Nichtbewahren zusammenfällt, und lehrt, daß auch das Verdienst des Entzogenwerdens nicht dem Entzug vorausgeht, sondern mit diesem zusammengeht[45].

Man findet auch sonst gesondert zur Diskussion gestellt, was früher sei, der Entzug der Gnade oder die Sünde. Stephan Langton stimmte für die Priorität der Sünde, und dies sowohl im Paulinenkommentar[46] als auch in den Quästionen[47].

---

[43] Summa aurea, lib. 1 c. 9 q. 2 (Paris, F. Regnault [1500] fol. 24).

[44] Quästionen, Disp. 58 (J. Warichez, Les disputationes de Simon de Tournai [Spicilegium Sacrum Lovaniense, Fasc. 12], Louvain [1932] 166): *Redditur: Simul sunt tempore gratiam subtrahi et hominem peccare. Tunc enim gratia subtrahitur, quando prius data iam non conservatur. Quod autem Deus non servat gratiam, quam dedit, merito est peccati ... Nec dicitur gratia subtrahi eo, quod homini auferatur aliquid, sed gratiam subtrahi est eam non servari a Deo, qui nos precedit dando et consequitur data conservando.* — Man vgl. auch die Abbreviation der Disputationen im Cod. British Museum Harley. 3596 fol. 63.

[45] Fol. 40*v*: *Aliis placet, quibus consentiendum videtur, quod Deus subtrahit gratiam non habenti. Unde auctoritas: Deus sciens mentem hominis pravis cogitationibus fedari, subtrahit se ei et relinquit eam vacuam. Set subtractio gratie non est aliquid in Deo, et nichil attribuitur Deo, cum dicitur: Deus subtrahit huic gratiam, set potius removet, id est appositam non conservat vel non continuat, nec subtrahit alicui gratiam nisi digno et merenti subtrahi. Set meritum non precedit subtractionem, immo commitatur. Et amittit quis caritatem vel gratiam, quam non habet, que non est. Et desinit habere, quam non habet, id est nunc primo non habet; set desinit habere gratiam, quam non habet, id est nunc ultimo habet: falsum est.*

[46] Zu Rom 9 (Salzburg, Stiftsbibliothek, Cod. a X 19, Seite 37): *Sed ex hoc, quod dicitur, quod nulla mala opera fuerunt futura nisi subtracta gratia, quod* (!) *subtractio gratie naturaliter precedat malum opus. Quod non concedimus. Inde enim sequeretur, quod, quia Deus subtrahit gratiam, i*[st]*e est malus et facit malum. Quod esset hereticum. Posset dici: apposita gratia vel subtracta gratia presenti, ita quod ibi non notaret causam, sed concomitantiam. Subtractio enim gratie non est causa malorum operum, licet appositio sit causa bonorum.* — Zu 1 Kor 15 (Salzburg, Cod. a X. 19 Seite 87): *‚si illa, scilicet gratia, se subtraxerit', cadit homo. Hoc est, quod in psalmo dicitur: avertente autem te faciem, scilicet gratie, turbabuntur. Ex hoc videtur, quod subtractio gratie sit naturaliter prior quam peccatum, cum tamen dicatur contrarium.* — Man vgl. auch zu Röm 6 (ebd., Seite 24) und zu Röm 5 (ebd., Seite 19).

[47] Cod. Vat. lat. 4297 fol. 94: *Videtur, quod hec sit vera: quia Deus subtrahit*

In dieser Antwort schließt sich ihm Gaufrid von Poitiers[48] an. Wo man nun meinen möchte, daß hier lediglich diejenige Gruppe in Gegnerschaft stünde, die den Entzug der Gnade deswegen beim Widerwillen der Sünde vorausgehen ließ, weil unter der Gnade ein solcher Widerwillen sich nicht geltend machen könnte, erfahren wir aus Gaufrid, daß hier auch sonst noch eine ernste Gegnerschaft bestand, wo er sagt:

Ad intelligentiam predictorum notandum est, quod, quam cito aliquis peccat, tam cito subtrahitur ei gratia. Sed tamen peccatum est prius natura, licet simul sint tempore peccatum et subtractio gratie secundum nos, qui sustinemus compositionem, quia secundum illos, qui sustinent simplicitatem, sustractio (!) *gratie precedit peccatum. Sed illa substractio gratie, que precedit, non est pena, sed substractio gratie, que sequitur, est pena*[49].

Unsere kurzen Ausführungen dürften ergeben haben, daß für die Frühscholastik grundsätzlich feststand, daß der Gnadenentzug zur Sünde engste Verbindung besitzt. Weil nun aus dem Gnadenentzug wieder Sünden kommen, hatte man zu untersuchen, ob Gott durch den Gnadenentzug zur Ursache von Sünden werde. Man hat dies mit aller Entschiedenheit verneint und dabei zu dem Vergleich mit einem Pfosten gegriffen, den man dem Nachbarn zum Abstützen seines einsturzreifen Hauses leiht. Dadurch, daß man den Pfosten wieder an sich nehme, werde man nicht ohne weiteres auch zur Ursache des endgültigen Einsturzes. Eine andere Lösung geht dahin, daß der Entzug der Gnade auf seiten Gottes nicht ein Handeln, sondern ein Nichthandeln, d. h. ein Nichtkonservieren der Gnade bedeute.

Man begegnet schon sehr früh der Frage — die freilich irgendwie durch den hl. Augustinus aufkam —, ob auch die künftige Sünde für Gott schon der Anlaß dafür ist, daß er seine Gnade schon gar nicht mehr anbietet. Petrus Lombardus soll eine solche Lehre ablehnen.

Des weiteren beschäftigt man sich damit, ob die Gnade demjenigen entzogen wird, der sie hat, oder demjenigen, der sie nicht hat; oder auch damit, was früher sei, der Entzug der Gnade oder die Sünde. Und schließlich findet sich eine ganze Gruppe, die sich dahin äußert, daß nicht einem die Gnade entzogen werde, sondern daß man sich vielmehr umgekehrt der Gnade entziehe.

---

gratiam, hic peccat. Simile: Quia aufert huic pallium (Ms. *paulium*), *habet frigus. Ergo a simili: quia subtrahit ei gratiam, peccat. Quod falsum est, quia gratia prima est in accessu, ultima in recessu. Peccatum enim naturaliter precedit subtractionem gratie. — Responsio: Quia iste peccat, permittit eum peccare, et quia peccat, subtrahit ei Deus gratiam et non econverso. Et quod inducitur pro simili, non est simile. In hoc est simile, quod sicut indumentum et est pallium* (Ms. *paulium*) *contra frigus, ita gratia gelicidium peccati. Sed in hoc differentia, quia subtractio pallii* (Ms. *paulii*) *est causa frigoris. Non sic subtractio gratie est causa peccati.*

[48] Summe (Brügge, Bibliothèque de la ville, Cod. lat. 220 fol. 81): ... *Et ita desitio gratie prius est natura et tempore quam peccatum. Quod falsum, cum peccatum sit causa subtractionis gratie. Caritas enim numquam deserit hominem nisi propter peccatum.* — In der gleichen Summe liest man (Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 13*v*): *Solutio: Dicimus, quod subtractionem gratie peccator meretur. Unde vere pena est et procul dubio pena prima, quam Deus infert pro peccato mortali.*

[49] Summe (Brügge, Bibliothèque de la ville, Cod. lat. 220 fol. 51; — Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 53*v*). — Auf das gleiche dürfte eine andere Stelle der Summe zielen (Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 90*v*): *Non tamen est prius naturaliter, sicut ad subtractionem gratie sequitur peccatum, tamen prius est naturaliter peccare quam subtractio gratie.*

DER SYMMETRISCHE GESAMTAUFBAU VON JO 8, 12—58

Von Walter Kern S. J., München

In den Jahren 1934 bis 1936 hat P. Gaechter S. J. vier Untersuchungen veröffentlicht[1] über den formalen Aufbau der Abschiedsrede und der eucharistischen Rede Jesu, des Johannesprologs, der Verteidigungsreden Jesu im 5. und 8. Kapitel, sowie der Hirtenrede im 10. Kapitel des Johannesevangeliums.

Das unmittelbare Ergebnis dieser Untersuchungen[2] war die Beschreibung der äußeren Bauelemente und Stileigentümlichkeiten der johanneischen Reden: Ihr im großen ganzen unverkennbarer Rhythmus erlaubt eine Grundeinteilung in Zweiton- oder Dreitonzeilen, die „Stichen", deren Gliederung jedenfalls nicht gegen die Satzzäsur verstößt. In durchgehender Entsprechung zur grammatikalischen Struktur stehen zunächst die Stichengruppen: die Doppel- und Dreierstichen (neben denen seltene Einzelstichen stehen bleiben), dann die aus ihnen gebildeten „Strophen", die einen wechselnden Umfang (von 4 bis 7 Zeilen) aufweisen. Maßgebend für die Abteilung in Strophen sind Momente wie Subjektwechsel, Übergang von Aussage in Anrede, typische Abschlußwendungen. Schließlich ergibt sich die Zugehörigkeit von mehreren Strophen zu größeren Redestücken oder Strophengruppen, die meist einen mehr oder weniger deutlichen symmetrischen Aufbau und eine gewisse Standardlänge von vier oder fünf Strophen besitzen. Die Bestimmung der Strophengruppen fußt auf der häufigen Verwendung technischer Mittel. Hierzu gehören Wortwiederholungen aller Art (Inklusionen, Konkatenationen...), die zugleich auch die Einteilung in die einzelnen Strophen bestätigen; dann Zentrierung von Strophen um ein Mittelstück, das meist selber eine Strophe, oft auch eine kleinere rhythmische Einheit darstellt; ferner Umrahmung, Einleitung, gelegentlich auch nur Abschluß einer Anzahl von Strophen durch Einzel-, Doppel- oder Dreierstichen; schließlich die Anordnung von kleinen nicht rhythmisch gehaltenen Zwischenstücken, meist Einreden der Juden.

Eine neuere Arbeit von E. Ruckstuhl[3] anerkennt an Gaechters Untersuchungen den Nachweis, daß die johanneischen Reden oft in Teilstücke zerfallen, die z. T. symmetrisch aufgebaut sind: sie „enthalten eine Art ‚Strophen' ... und diese sind einander manchmal ‚räumlich' zugeordnet". Aber es wird die Frage aufgeworfen, ob ein solcher symmetrischer Aufbau nicht einfach eine unbeabsichtigte Folge der Anwendung anderer Mittel des johanneischen Stiles, vor allem der näher zu untersuchenden Wiederholungen, sei[4]. Diese Frage ist offensichtlich rhetorisch gemeint; denn der Verfasser vertritt die Theorie „freier Rhythmen" im Johannesevangelium, da eine „das Ganze erfassende Vers- und Stropheneinteilung", durch die eine „durchgehende straffe Gliederung und Zusammenfassung gleicher rhythmischer Einheiten erstrebt und erreicht wird", nicht zu finden sei[5].

---

[1] ZkTh 58 (1934) 155—207: zu Jo 13, 31—16, 35;
ZkTh 59 (1935) 419—441: zu Jo 6, 35—58;
ZkTh 60 (1936) 99—210: zu Jo 1, 1—18 und 5, 19—47;
ebd. 402—423: zu Jo 8, 12—59 und 10, 11—39.

[2] Vgl. ZkTh 1934, 158—160. 196. 183—191; 1935, 420f. 431—435; besonders 1936, 416—419. — Auf die wichtigen Folgerungen für Geschichte und Deutung der Texte sei hier nur verwiesen: ZkTh 1934, 199—207; 1935, 437—441; und, wieder zusammenfassend, 1936, 419—423.

[3] Die literarische Einheit des Johannesevangeliums, Freiburg/Schw. 1951.

[4] S. 52 Anm. 3.

[5] S. 49 Anm. 1. Nach der ausdrücklichen Erklärung des Verfassers kann auch ein größeres Textstück „innerhalb eines Schriftganzen" ein solches „Ganzes"

Hier möchte unsere Beobachtung über den symmetrischen Gesamtbau der Verteidigungsrede von Jo 8 ansetzen. Sie gründet ganz und gar in der Einteilung dieses Abschnittes in Strophen und Strophengruppen, wie sie Gaechter 1936 veröffentlichte[6]. Es scheint dabei nicht unnütz, auf Gaechters wiederholte Versicherungen[7] hinzuweisen (die durch diesen Nachtrag irgendwie veranschaulicht werden): daß es ihm darum ging, „den Text abzutasten, wie ein Blinder einen Gegenstand abtastet", und daß sich die Erkenntnis der einzelnen technischen Gliederungsmittel und damit der größeren Textzusammenhänge meist erst nach vollzogener Stropheneinteilung einstellte.

Ist die Stropheneinteilung von Jo 8, 12—58 einmal gefunden, so ist der sehr klare symmetrische Aufbau der einzelnen fünf Strophengruppen (A bis E) augenfällig. Daß darüber hinaus die Anordnung dieser Gruppen selber als Ganzes von einer weitgespannten und eindeutig durchgehaltenen Symmetrie bestimmt wird, zeigt nun das folgende Schema.

Aufbauschema von Jo 8, 12—58

Einleitungsstichus (12b) —

Tristichon (12c) *Einrede der Juden* (13) 1. Strophe (14) Mittelstrophe (15/16) 2. Strophe (17/18) *Einrede der Juden* (19a) Tristichon (19b)	A = E	*ἀμήν*... und Distichon (58) *Einrede der Juden* (57) 2. Strophe (56) Mittelstrophe (55) 1. Strophe (54) *Einrede der Juden* (52/53) *ἀμήν*... und Distichon (51) Einleitungsstrophe (49/50)
Einleitungsstrophe (21) *Einrede der Juden* (22) 1. Strophe (23) 2. Strophe (24) *Zwischenfragen* (25) Mittelstrophe (26) *Zwischenbemerkung* (27) 3. Strophe (28) 4. Strophe (29) (*Schlußbemerkung* [30])	B = D	*Einrede der Juden* (48) 4. Strophe (47) 3. Strophe (45/46) Mittelstrophe (44bc) 2. Strophe (43/44a) 1. Strophe (42) *Einrede der Juden* (41b)
Strophe (31b/32) *Einrede der Juden* (33) Strophe (34—36)	C	Strophe (39b—41a) *Einrede der Juden* (39a) Strophe (37/38)

Hierzu einige Erläuterungen, erst allgemeiner Art, dann zu den parallelen Strophengruppen:

Der besseren Übersichtlichkeit und Vergleichsmöglichkeit wegen wurden die beiden Symmetrie-Hauptteile (A, B und 1. Teil von C — 2. Teil von C, D und E) nicht unter-, sondern nebeneinander geschrieben; der zweite Symmetrieteil wird sozusagen um die Symmetrieachse nach oben und dann zur Seite geklappt. Die erzählenden Verse 20, (30,) 59, die eine bloß abschließende Funktion besitzen, werden nicht weiter berücksichtigt.

Zwischen der ersten und der letzten Strophengruppe herrscht so gut wie vollständige Übereinstimmung der formalen Gestaltung: wir finden dieselben Bauelemente in derselben Funktion (den Tristichen von A entsprechen die durch *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν* eingeleiteten Distichen von E) und fast die gleiche An-

darstellen; auch wird man aus der Natur der Sache heraus nicht eben eine sonderliche „Straffheit" erwarten dürfen.

[6] ZkTh 1936, 403—410.

[7] ZkTh 1934, 160, 185; 1935, 422; 1936, 120. 422.

zahl von (25, bzw. 26) Stichen. Der Einleitungsstichus 12b stört dabei nicht — mag man ihn als Überschrift der ganzen Rede von der Strophengruppe A abheben oder wegen seiner engen inhaltlichen Verbindung mit dem folgenden Tristichon in A einbeziehen; ein Einzelstichus in dieser Stellung findet sich bei Johannes öfters[8].

Auch der Grundstock der beiden inneren Strophengruppen B und D besitzt einen bemerkenswerten Gleichbau. Daß die Mittelstrophe von B durch zwei Zwischenverse eingerahmt ist, unterstreicht das symmetrische Eigengefüge von B, ohne seine wesentliche Gleichheit mit D zu beeinträchtigen. Zudem könnten die Verse 25 und 27 fehlen, ohne daß der Zusammenhang der Rede (den sie eher stören) Schaden litte; das legt die Frage nahe, ob diese formal zusätzlichen Stücke von B als in irgendeinem Sinne sekundär zu betrachten sind. Es wird auch kaum ins Gewicht fallen, daß einer der Judeneinreden von D in B nur eine erzählende Bemerkung (v. 30) gegenübergestellt werden kann. Schließlich mag man einwenden, daß der Einleitungsstrophe von B doch eher bei D eine Schlußstrophe als die Einleitungsstrophe von E entsprechen würde. Aber erstens wird man den Einleitungsstücken eine nicht zu starre Stellung, sondern eher eine fließende, vermittelnde Aufgabe zuschreiben müssen; so knüpft die „Einleitungsstrophe" vv. 49/50 aufs deutlichste an den Inhalt von v. 48 an, der ausdrücklich eingeführt wird als „Antwort" der Juden, also irgendwie abschließenden Charakter hat. Zweitens ist innerhalb des symmetrischen Gesamtaufbaus, wie er hier gesehen wird, nicht so sehr die Zugehörigkeit zur einen oder anderen Strophengruppe von Belang, sondern die schlichte Übereinstimmung in der jeweiligen Abfolge der art- und längenmäßig (fast) gleichen rhythmischen Einheiten der Rede. — Besonders zu erwähnen sind die das Zentrum beider Mittelstrophen bildenden Stichen: *ἀλλ' ὁ πέμψας με ἀληθής ἐστιν* (aus v. 26; über Gott)[9] und *ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ* (aus v. 44; über den Teufel). Hier tritt zu der Gemeinsamkeit des Begriffswortes *ἀληθής—ἀλήθεια*, dessen Bedeutsamkeit für die ganze Rede sich noch zeigen wird, der Sachkontrast der beiden zentralen Stichen, die als Schlüsselaussagen ihrer Strophengruppen gelten dürfen.

Die mittlere Strophengruppe C ist selber zweiteilig. Zwischen den beiden Teilen verläuft als unsichtbare Linie sozusagen die Symmetrieachse der ganzen Rede Jo 8, 12—59. Anderseits sind, als sollte einem Auseinanderfallen der Teilgruppen[10] kräftig entgegengewirkt werden, die erste und letzte Strophe von C (vv. 31/32 und 39b—41a) durch eine starke *ἀλήθεια*-Inklusion verklammert.

Daß wir diesem Wortstamm in einer verbindenden Funktion auch schon in den Strophengruppen B und D begegneten, macht uns scharfsichtiger für sein Auftreten in den Redeteilen A und E. In A findet er sich nicht nur als *ἀληθής*-Inklusion in den „Außen"-Strophen, sondern — verbunden mit dem anderen Tonwort *κρίσις* — auch in der Mittelstrophe. Zwar enthält die Mittelstrophe von E nur sachliche Entsprechungen, nämlich ein dreimaliges *οἶδα αὐτόν* von starker Emphase und den Gegenbegriff *ψεύστης*; zusammengenommen aber darf dies wohl als in etwa gleichwertige Entsprechung zu dem Wahrheitsgedanken in A betrachtet werden, und zwar um so eher, als die vorausgegangene Mittelstrophe von D zweifach *ψεῦδος-ψεύστης* der (ebenfalls zweimal genannten) *ἀλήθεια* gegenübergestellt hat.

---

[8] So Jo 6, 35. 43. 48; 10, 25; 14, 1; 16, 31 (vgl. ZkTh 1936, 418 Anm. 20).

[9] Man beachte, daß vor und nach diesem „Mittelstichus" das Satzsubjekt ein anderes ist.

[10] Diese sind in sich durch — beim 2. Teil dreifache — Responsionen um die Juden-Einreden zusammengeschlossen.

Obwohl damit der Rahmen einer formalen Betrachtungsweise stärker überschritten wird, sei von hier aus auf die Eigenart der Mittelstrophen überhaupt ein Blick geworfen, der eine gewisse weitere Bestätigung der Stropheneinteilung im einzelnen und des Zusammenhangs der Rede im ganzen bietet: Diese Mittelstrophen stehen in keinem unmittelbaren, äußerlich greifbaren Zusammenhang mit dem Inhalt der sie umgebenden Redeteile. Sie reißen vielmehr deren gedanklichen Hintergrund auf, lassen gleichsam die das Ganze durchziehende Unterströmung ans Licht treten. Das wird deutlich bei den einander sachlich sehr nahe stehenden[11] Mittelstrophen von A und B: hinter der Glaubensforderung des von Gott gesandten Zeugen der Wahrheit steht in eindringlicher Drohung das Gericht. Ähnlich zeigt die Mittelstrophe von D, was hinter der Verstocktheit der Juden lauert: das dunkle Geheimnis des aus der Wahrheit gefallenen, von Anbeginn an menschenmörderischen Vaters der Lüge. Mit einigem guten Willen mag man Anklänge an diese funktionelle Eigenart auch in der Mittelstrophe von E finden: in der dreimaligen Berufung Christi auf den letztgültigen, lebendigen Urgrund seines Wahrheitszeugnisses, die Kenntnis des Vaters (*οἶδα αὐτόν*), die Jesus über das Geschlecht der Lügner hinaushebt.

Jo 8, 12—58, ein Stück, dessen Struktur sich wohl nicht dem Zufall zuschreiben läßt, dürfte also die Forderung erfüllen, die E. Ruckstuhl[12] an „gebundene Rhythmik" stellt: daß „eine geschlossene Einheit innerhalb eines Schriftganzen parallele Bildungen gleichgearteter rhythmischer Glieder aufweist, die sich zu Versen und Strophen verbinden und eine Gedankenfolge abschließend einfangen".

Der symmetrische Gesamtbau der Verteidigungsrede von Jo 8 ist schließlich keine ganz vereinzelte Erscheinung. Gaechter hat in der Untersuchung über die Form der eucharistischen Rede Jesu[13] hingewiesen auf den „irgendwie chiastischen" „Einbau der beiden gleichartig gefügten Teile in ein symmetrisches Ganzes": im ersten Teil folgt auf einen längeren Abschnitt ein kürzerer, im zweiten Teil ist es umgekehrt; und die beiden Abschnitte sind jeweils gruppiert um eine Einrede der Juden. Das ist dasselbe Bauprinzip, das bei Jo 8 im Mittelstück C in einfachster Form vorliegt. Die ganze Rede Jo 8, 12—58, die etwa den doppelten Umfang der eucharistischen Rede besitzt, ist bedeutend stärker und feiner gegliedert als Jo 6, 35—58; die Gleichartigkeit der einzelnen Redeteile und die Symmetrie des Ganzen ist größer. Daß nur die eucharistische Rede „eine strenge Symmetrie höherer Ordnung" zeigt[14], wäre demnach zu berichtigen.

Etwaige weitere Folgerungen literarischer oder exegetischer Art aus der vorgelegten Beobachtung müssen dem Fachmann überlassen werden[15].

---

[11] Es findet sich in ihnen eine dreifache Wiederholung: *κρίνειν, ὁ ψέμψας με, ἀληθινή-ἀληθής*; und neben *κρίνειν* steht in A dreimal *κρίσις*.

[12] A. a. O. S. 49 Anm. 1. Wir würden allerdings eher von parallelen gleichgearteten Bildungen sprechen, zu denen sich „Verse" und „Strophen" verbinden.

[13] ZkTh 1935, 435 u. 437; weitere, aber schwächere Parallelen einer „planvollen Gliederung des Ganzen" besonders in Jo 5, 19—47, auch in etwa 14, 1—31.

[14] Gaechter in ZkTh 1936, 418.

[15] Vgl. ZkTh 1936, 410—412. 421.

REZENSIONEN

Friedrich Kempf S. J., Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III. Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitpolitik (Miscellanea Historiae Pontificiae edita a Facultate Historiae Ecclesiasticae in Pont. Universitate Gregoriana, vol. XIX, Collectionis n. 58). 8° (XVIII u. 338 S.). Rom 1954, Univ. Gregoriana.

Nachdem bereits Maccarone[1] und Tillmann[2] in ihren Arbeiten über Innocenz III. die herkömmliche Anschauung, die in Innocenz den Vollender der hierokratischen Weltherrschaftsidee sah, einer Revision unterzogen hatten und aufweisen konnten, daß Innocenz keineswegs die hierokratische Idee auf die Spitze getrieben hat, liegt nun ein Werk vor, das auf Grund einer genauen Analyse der päpstlichen Thronstreitpolitik sowie deren rechtlichen Grundlagen und geistigen Leitideen diese Revision des Urteils über Innocenz nicht nur als gerechtfertigt erweist, sondern auch vertieft und zu einem gewissen Abschluß bringt. Wohl kaum einer war für diese bisher in dieser Form noch nie durchgeführte Untersuchung mehr berufen als der Verf., der sich bereits durch seine mustergültige Edition des Regestum Innocentii III papae super negotio Romani imperii[3] und durch andere Arbeiten zur Geschichte Innocenz' III.[4] einen vorzüglichen Namen gemacht hat. Das nun vorliegende Werk ist denn auch im Anschluß an seine Edition des Regestum entstanden.

Das Buch ist zunächst sehr übersichtlich in drei Teile gegliedert, von denen der erste die „Rekuperationspolitik und Thronstreitpolitik Innocenz' III. in den Jahren 1198—1202", der zweite „die rechtlichen Grundideen Innocenz' III. im deutschen Thronstreit", der dritte „die allgemeinen Anschauungen Innocenz' III. über das Verhältnis von Ecclesia, Regnum, Imperium" untersucht. — Dem ersten Teil geht eine in großen, aber klaren Zügen durchgeführte Aufzeigung der Grundideen und Voraussetzungen der päpstlichen Territorialpolitik voraus (S. 1—12). Die drohende Umklammerung durch die staufische Territorialpolitik, eine im Hintergrund sich abzeichnende Säkularisation der Reichsidee, endlich Heinrichs VI. Erbreichsplan, veranlassen das Papsttum, sich nach festen Garantien umzusehen, die man an der Kurie in der Anerkennung des Papstes als souveränen Landesherren erblickt. So lautet das Programm Innocenz' III. am Beginn seiner Regierung: Wiederherstellung der souveränen päpstlichen Herrschaft in Rom (dessen Stadtpräfekt bis in diese Zeit hinein noch seine Gewalt vom Kaiser verliehen bekommt) und im Kirchenstaat, Rückgewinnung der Lehensoberhoheit über das Reich Sizilien, Rekuperation der mittelitalienischen Länder, eine gewisse Zusammenfassung der italienischen Mächte unter der Führung des Papsttums (S. 10). Die eigentliche Untersuchung

---

[1] M. Maccarone, Chiesa e Stato nella dottrina di papa Innocenzo III (Lateranum 6), Rom 1940; ders., Vicarius Christi. Storia del titolo papale (Lateranum 18), Rom 1952; ders., „Potestas directa" e „Potestas indirecta" nei teologi del XII e XIII secolo: Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII (Miscellanea Historiae Pontificiae vol. XVIII), Rom 1954, 27—47.

[2] Hier seien nur erwähnt: Helene Tillmann, Zur Frage des Verhältnisses von Kirche und Staat in Lehre und Praxis Papst Innocenz' III.: Deutsches Archiv 9 (1952) 136—181; H. Tillmann, Papst Innocenz III. (Bonner Hist. Forsch. 3) 1954, vor allem S. 83—152 und Exkurs 1, S. 258—267. Letztgenanntes Werk konnte K. für sein vorliegendes Buch nicht mehr benutzen.

[3] Hrsg. von F. Kempf S. J. (Miscellanea Hist. Pont. vol. XII), Rom 1947.

[4] F. Kempf S. J., Die Register Innocenz' III. Eine paläographisch-diplomatische Untersuchung (Miscellanea Hist. Pont. vol. IX), Rom 1945; ders., Die zwei Versprechen Ottos IV. an die römische Kirche: Festschrift für E. E. Stengel, Münster-Köln 1952, 359—384.

des Thronstreites und der Rekuperationen in der Politik des Papstes bis Mai 1199 (S. 12—27) verfolgt nacheinander die Ereignisse im Gefolge der Doppelwahl in Deutschland: Die Reaktion des Papstes nach der Rückkehr der Gesandten vom Hofe Philipps von Schwaben, das Scheitern von Verhandlungen mit der staufischen Partei, der Tod der Kaiserin Konstanze, die sizilianische Unternehmung Markwards von Annweiler und die Speyrer Fürstenerklärung der staufisch gesinnten Fürsten. In dem Kapitel über die Zeit der Entscheidungen: Mai 1199—1201 (S. 28—48), kommen die welfische Gesandtschaft, der Beginn des Regestum super negotio Romani imperii, das Schreiben des Papstes an die deutschen Fürsten, um deren Schiedsgericht zu Fall zu bringen, die den Thronstreit betreffenden Verhandlungen in Frankreich und England, schließlich die im Anschluß an die Deliberatio de tribus electis und unter dem Druck der für Otto IV. höchst ungünstigen politischen Lage in Deutschland ausgesprochene und verkündete Anerkennung Ottos und Verwerfung Philipps und die zwei Versprechen Ottos an den Papst ausführlich zur Sprache. Das letzte Kapitel des ersten Teiles erörtert den staufischen Protest vom Jahre 1202 und die Dekretale „Venerabilem" (S. 48—55). Mit dieser Erörterung schließt der Verf. die Betrachtung der politischen Ereignisse ab, da nach seiner begründeten Auffassung die folgenden Jahre „an wirklichen Ideen nichts Neues" brachten.

Schon im ersten Kapitel des zweiten Teiles führt uns K. mitten in die rechtlichen Grundideen Innocenz' ein durch eine Untersuchung des so umstrittenen Satzes: *Principaliter et finaliter negotium imperii ad sedem apostolicam pertinet* (S. 57—65), dem Kernstück der von Innocenz den deutschen Fürsten gegenüber vertretenen Translationslehre, auf der der Anspruch des Papstes, in den deutschen Thronstreit eingreifen zu dürfen, letztlich beruht. Ein weiteres Kapitel untersucht die Herkunft, die Verwendung und den Sinn der Translationslehre (S. 65—84). K. stützt sich dabei auf eine Dissertation seines Schülers van den Baar[5]. Anknüpfend an die Kaiserkrönung Karls d. Gr. ist die Lehre „aus einer einseitigen, nicht allgemein angenommenen Anschauung hervorgegangen", neben den beiden beharrlich festgehaltenen Auffassungen der Römer und vor allem der deutschen Herrscher (S. 66f). Im 11. und 12. Jahrhundert vollzieht sich die Entwicklung von einer Translationsidee zu einer Translationslehre (S. 69), für deren Vorhandensein in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts klare Zeugnisse, allerdings nur in geringem Maße, vorliegen. Von Gratian und den Dekretisten ganz übergangen, wird die Lehre zunächst nur vom Verfasser der Dekretsumme „Et est sciendum", jedoch im durchaus dualistischen Sinne, angeführt. Im Kapitel über die kirchliche Auffassung von der Kaiserweihe und ihre Verwendung im Thronstreit durch Innocenz III. (S. 84—105) geht K. der Entstehung eines päpstlichen Approbationsanspruches auf die Kaiserwahl nach. Neben der Erwähnung des Translationsrechtes ist es dann vor allem die *examinatio*, die einer jeden *consecratio* vorausgehen muß, auf die Innocenz sein Eingreifen in den Thronstreit und seine Entscheidung stützt. Ein umfangreiches Kapitel ist daher dem Examinationsrecht, der Kaiserwahl und Kaiserweihe im Denken Innocenz' III. gewidmet (S. 105—134). K. stellt klar heraus, daß dieser Examinationsanspruch der Weiheordnung der *consecratio* und nicht der Jurisdiktionsordnung einer *confirmatio* zugehört, und man deshalb bei Innocenz III. auf den Ausdruck „Approbationsanspruch" verzichten sollte, zumal die *examinatio* nicht die Bedeutung eines Rechtsaktes hatte (110f). Auch die Worte: (*imperator*) *ab eo* (*summo pontifice*) *benedicitur, coronatur et de imperio investitur*, erfahren eine nach ihrer historischen wie juristischen Seite überzeugende Erklärung (S. 119ff). Der Verf. macht es im Zusammen-

[5] P. van den Baar, Die kirchliche Lehre der „Translatio Imperii Romani" bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts (Diss. d. Pont. Univers. Gregoriana; die Arbeit befindet sich noch im Druck).

hang damit schon hier wahrscheinlich, daß Innocenz einer erst am Ende seines Pontifikates aufkommenden ausgesprochenen Konfirmationstheorie fernstand, dagegen an der Auffassung seines Lehrers Huguccio festhielt (S. 125). In sehr scharfsinniger Weise wird sodann die Entscheidung im Thronstreit und ihr rechtlicher Charakter als *favor apostolicus* herausgestellt (S. 134—151). Es gibt drei Möglichkeiten einer päpstlichen Einmischung in den Thronstreit: ein *consilium*, ein *iudicium-arbitrium*, — bei diesen beiden handeln Papst und Fürsten insofern gemeinsam, als die Fürsten freiwillig den Papst um ein *consilium* angehen oder sich seinem *iudicium* unterwerfen — und wenn ein Zusammengehen mit den Fürsten nicht erreicht werden kann, den *favor apostolicus*, den „Einsatz der apostolischen Autorität innerhalb der dem Heiligen Stuhl gezogenen rechtlichen Grenzen zu Gunsten des einen und zu Ungunsten des anderen deutschen Königs" (S. 139). Der *favor apostolicus*, der als solcher „eine originelle Idee Innocenz' III. sein dürfte", ist weder ein eigentlicher Rechtsakt oder schiedsrichterlicher Spruch, noch ist er eine Rechtsnorm im Sinne eines *favor iuris* des römischen Rechtes, er ist vielmehr die feierliche Bekanntgabe (*denuntiatio*) „des päpstlichen Ja und Nein zu den zwei Königen, ausgesprochen mit der vollen apostolischen Autorität und verstärkt durch den Einsatz bestimmter Machtmittel", und zwar mit dem ausdrücklichen Zusatz: *presertim hoc tempore*. Er stützt sich auf das Notrecht der Kirche, die des Kaisers nicht länger entbehren kann. Schließlich beschäftigt sich der Verf. im letzten Kapitel des zweiten Teiles mit den Gründen für und wider die zwei deutschen Könige (S. 152—180). Es werden die verschiedenen Stellen aus den Verlautbarungen des Papstes, die sich mit den *studia eligentium* und den *merita electorum* befassen, auseinandergelegt, wobei jedoch die *merita electorum*, die ja für die *examinatio* wesentlich sind, die eigentlichen Gründe für die päpstliche Entscheidung bringen. Es fällt auf, daß die *impedimenta Philippi* mit den zugunsten Ottos angeführten Gründen in einem „auffallenden Mißverhältnis" stehen.

Der großangelegte dritte Teil des Buches wird wiederum durch ein Kapitel eröffnet, das die historischen Voraussetzungen aufzeigt (S. 181—194), so das Aufkommen einer bestimmten Idee von der Christianitas (s. u.) im Zeitalter der Kreuzzüge, und damit zusammenhängend den vermehrten Einfluß und die Gewinnung eines neuen Rechtes der römischen Kirche, den Anspruch der Kirche, zu ihrer Verteidigung Kriege zu führen, und die Erweiterung der kirchlichen Zwangsgewalt. K. umreißt die historische Situation folgendermaßen: „Die Entscheidung, ob dem Apostolischen Stuhl die direkte oder indirekte Gewalt über den Staat zukomme, ist im Investiturstreit nicht gefallen, sie wurde erst nach 150 Jahren spruchreif. Wohl aber hat der einseitige Spiritualismus Gregors VII. das Problem gestellt und damit für den ganzen folgenden Zeitraum — er reicht bis zu Bonifaz VIII. — das Thema angeschlagen" (S. 188f). Wichtig ist auch die Erkenntnis, daß das „goldene" Zeitalter des Spiritualismus noch nicht im strengen Sinne hierokratisch gedacht hat. In zwei größeren, mit reichen Quellenstellen versehenen Kapiteln verfolgt K. die Entwicklung der kanonistischen Lehre bis zum Ende des Pontifikates Innocenz' III., um den Standort der päpstlichen Auffassungen von dieser Seite her genau bestimmen zu können (S. 194—252). K. stützt sich dabei zu einem großen Teil auf die verdienstvollen Forschungen seines Freundes Alfons Stickler S. D. B.[6] Die Frage: *Num imperator gladium habeat a papa*, schied die Kanonisten aller Schulen in zwei sich bekämpfende Lager (S. 205ff). Huguccio von Pisa, Lehrer Innocenz' zu Bologna, steht auf Seiten der Verteidiger der Selbständigkeit des Kaisers (S. 219ff). „*In spiritualibus* ist der Papst größer als der Kaiser, *in temporalibus* hingegen der Kaiser größer als der Papst" (S. 221). Eine Deposition des Kaisers kann der Papst nach ihm nicht ohne Zustimmung der

[6] Eine Aufzählung der Arbeiten Sticklers S. 199 Anm. 14.

Fürsten vornehmen. Der gleiche Huguccio führt jedoch zum Erweis einer Bindung aller an das römische Imperium folgenden Grund an: „Wenigstens *ratione pontificis* ergebe sich eine solche Bindung, denn die Gläubigen unterstünden dem Papst und seien daher verpflichtet, nach jenen römischen Kaisergesetzen zu leben, die die Kirche approbiert habe" (S. 236). Huguccios Kaiserlehre führt damit gut in die ganze Problematik des Imperiums ein. Eine Verkirchlichung und Spiritualisierung steht im Gefolge dieser Auffassung. Gegensätze zwischen den kanonistischen Lagern lösen sich auf. Das alte Argument der Dualisten: *Ante erat imperium quam papatus*, fällt. Den Hauptvertreter dieser spiritualistischen Richtung sieht der Verf. in Laurentius Hispanus (S. 241ff). Hierauf untersucht K. das politische Weltbild Innocenz' von dieser kanonistischen Sicht her (S. 253—279). Unter Heranziehung der Dekretalen „Per venerabilem", „Novit" und „Venerabilem" wird gezeigt, daß Innocenz — im Gefolge Huguccios — durchaus dualistisch denkt und an einer Trennung der Gewalten festhält. Die ausnahmsweise *causaliter, certis causis inspectis*, „subsidiär" auszuübende *iurisdictio in temporalibus* geschieht unter Hinweis auf Dt 17, 8—12 und unter Berufung auf die an Petrus übertragene Binde- und Lösegewalt (Mt 16, 18) und ist „nicht einfachhin als eigenmächtiger, über den Willen des Betroffenen hinwegschreitender Akt anzusehen" (S. 262). „Hätte man Innocenz gefragt, ob der Kaiser seine Schwertgewalt vom Papst empfange, würde er wohl mit Nein geantwortet, aber sofort die Rechte des Heiligen Stuhles sowohl hinsichtlich des Imperiums wie auch des Regnums mit Nachdruck herausgestellt haben (S. 274).

Höhepunkt des Buches ist das Kapitel über „die spiritualistisch-theologische Aufgipfelung im politischen Weltbild Innocenz' III. und die Christianitasidee" (S. 280—313). Auf Grund der theologischen Äußerungen des Papstes, die im Kirchenbegriff wieder stärker den ekklesiologischen Sinn herausarbeiten, gewinnt K. auch den Standort des Papstes innerhalb der spiritualistischen Theologie seiner Zeit. Innocenz' theologische Gedanken decken sich zum großen Teil mit denen eines Hugo von St. Viktor und Honorius Augustodunensis. Mittelpunkt des ganzen theologischen Denkens ist die Idee vom priesterlichen Königtum und königlichem Priestertum des Vicarius Christi. Diese *potestas regalis* — von jeder weltlichen Gewalt geschieden — erklärt K. so: „Der Papst ist das Haupt der *ecclesia universalis*, insofern er Haupt des Sacerdotiums ist. Seine Gewalt über die Laien ist wesentlich priesterliche Gewalt, und nur auf diesem Wege reichen seine Kompetenzen auch in den Bezirk des Regnums" (S. 299). Diese ganze Idee kann nicht aus der allgemeinen Theologie erklärt werden, setzt sie doch eine zeitbedingte mittelalterliche Anschauung voraus: Der Papst steht dem *orbis christianus* als Haupt vor. Es ist — so hat es Innocenz selbst formuliert — der Apostolische Stuhl *caput, magistra, fundamentum totius christianitatis*. Was hier mit *christianitas* gemeint ist, erklärt uns neuerdings der Verf. im Anschluß an eine wenig beachtete Arbeit von Rupp[7], allerdings in einer über Rupp hinausgehenden, umfassenderen Definition[8]: „Sie war die solidarische Gemeinschaft der christlichen Völker und Reiche, begründet durch das Bekenntnis desselben Glaubens und des Gehorsams gegenüber der römischen Kirche, in der die Staaten und Nationen ihr eigenes, von der Kirche unabhängiges, politisch-kulturelles Sein beibehielten. Also eine Völkergemeinschaft, die ihren Sinn und Inhalt, die Ausrichtung ihres gemeinsamen Wollens von der Kirche empfing und doch von ihr unterschieden war. Die übernationale

[7] J. Rupp, L'idée de Chrétienté dans la pensée Pontifical des origenes à Innocent III, Paris 1939.

[8] F. Kempf S. J., Imperium und Nationen in ihrem Bezug zur Christianitas-Idee: X. Congresso Internazionale di Scienze Storiche Rom 1955, vol. VII. Riassunti delle Comunicazioni (Florenz 1955) 202—205, ebd. S. 202.

Einrichtung der Kirche gab der Christianitas einen festen Halt und zugleich im Papsttum die krönende Spitze." Erst hier erhält die scheinbar mehrgleisige politische Auffassung des Papstes eine gewisse Einheit und Erklärung. Innocenz steht also nach der Ansicht K.s mitten zwischen Huguccio und Laurentius Hispanus. — Der Frage nach der Stellung des Kaisers innerhalb der Christianitas, wie sie Innocenz sieht, gilt das letzte Kapitel des Buches (S. 314—322). Welcher Unterschied besteht jetzt noch zwischen dem Kaiser und den christlichen Königen, zwischen Imperium und Regnum[9]? Die Christianitasidee, die sich in einer gewissen Konkurrenz zur Idee des Imperiums entwickelt hatte, umfaßte mehr als das Imperium. Der Vorzug des Kaisers liegt nur in einem Mehr an Würde. Die *plenitudo potestatis* erhält er erst durch die Kaiserweihe. Was für jeden christlichen König gilt, das gilt *principaliter* für den Kaiser. Hier zeichnet sich bei aller dualistischen Auffassung Eigenes und Neues in den Anschauungen Innocenz' III. ab. Es gelingt Innocenz zwar noch — so formuliert es K. — „für einen Augenblick die politische Idee, die das Papsttum von Gregor VII. an bis auf Bonifaz VIII. leitete, in einer nie wieder erreichten Reife und Ausgewogenheit darzustellen" (S. 313), aber „Innocenz IV. und Bonifaz VIII. stehen auf den Schultern Innocenz' III." (S. 323). Nachdem die römische Kirche durch sein Weltbild einen festen Halt gegenüber der staufischen Reichsidee gefunden hatte, überschritt sie sehr bald die von Innocenz noch eingehaltenen Grenzen. — Damit wäre der Inhalt des Buches in großen Zügen umrissen.

Schon die ungemein klare und durchsichtige Einteilung des umfangreichen Stoffes, der einheitliche und organische Aufbau, ein sachlicher und zugleich besonnener Ton, die Offenheit und der weite Blick, mit dem K. an diese Untersuchung herangetreten ist, schaffen die günstigsten Voraussetzungen zum Studium dieses Buches. Man ist gerne bereit, den hie und da „etwas schleppenden Gang", den der Verf. im Vorwort ausdrücklich erwähnt, hinzunehmen, zumal die Beharrlichkeit, die das Studium dieses Werkes für sich fordert, durch die Ergebnisse und Erkenntnisse reichlich belohnt wird. Selbst Wiederholungen, die sich nicht ganz vermeiden ließen, dürften der Klarheit in der Diskussion eines solch umfangreichen wie delikaten Themas gleichermaßen förderlich sein, wie sie den Verf. vor Mißverständnissen bewahren.

Es war das Anliegen K.s, „die Gedankenwelt Innocenz' III. von dem Standpunkt des Papstes, von seiner Sicht her zu deuten". Man darf schon jetzt vorwegnehmen, daß dies nicht nur auf weite Strecken hin meisterhaft gelungen ist, sondern auf diese Weise auch in bisher ungeklärten Bezirken der politischen Gedankenwelt Innocenz' III. eine einheitliche Linie sichtbar wird. Hier aber erheben sich zunächst auch noch Fragen, und es sei deshalb gestattet, sie dem gelehrten Verf. vorzulegen.

Besondere Beachtung verdienen K.s Ausführungen zum Bann und zur nichtöffentlichen Absolution Philipps (S. 17f. 168ff). K. schreibt, Philipp habe bestritten, öffentlich gebannt zu sein, weil er eine geheime Absolution, „die in der Zeit des beginnenden Thronstreites zweifellos vorteilhafter war", für völlig ausreichend gehalten habe (S. 17). Abgesehen davon, daß keine Quelle derartiges berichtet, kann man diese Auffassung meines Erachtens aus dem gleichen Grund bestreiten, mit dem K. selbst mit vollem Recht Winkelmanns Ansicht bestreitet (S. 17[13]). An der staufischen Wahlauffassung, die ja doch die bisher übliche, althergebrachte war, änderte eine öffentliche oder nichtöffentliche Absolution vom Banne während des sich nacheinander in längerem Zeitraum abspielenden Stufenvorgangs der Königserhebung nichts. Wenn die welfische Partei nun mit neuen, aus dem Bereich des kanonischen Rechtes

[9] Zum Stand der Diskussion um dieses Problem vgl. neuerdings W. Holtzmann, Imperium und Nationen: X. Congr. Internat. di Scienze Storiche Rom 1955, Relazioni, vol. III. Storia del Medioevo (Florenz 1955) 273—303.

übernommenen Normen und Rechtsvorstellungen die Königswahl so auffaßt, daß sie „herausgenommen aus dem Gesamtzusammenhang der Königserhebung und wie ein selbständiges Rechtsgeschäft ihren eigenen Normen unterworfen" (Mitteis) erscheint, so scheint ein Eingehen Philipps auf solcherlei Gedankengänge der welfischen Partei — sofern es überhaupt für diese solche Rechtsvorstellungen in diesem Augenblick schon gab — durchaus unwahrscheinlich; hätte doch Philipp durch ein Eingehen auf solche Rechtsvorstellungen seine „Wahl" überhaupt in Frage gestellt. In welchem Sinne soll denn eine geheime Absolution in der Zeit des beginnenden Thronstreites zweifellos vorteilhafter gewesen sein? War es überdies zu diesem Zeitpunkt so sicher, daß es zu einer welfischen Kandidatur noch kommen würde, nachdem Berthold von Zähringen als Kandidat ausgefallen war? War es also „die Furcht, eine öffentliche Absolution könne der Gegenpartei Propagandamaterial liefern", die Philipp leitete, als er „darauf bestand", geheim absolviert zu werden? Soll Philipp wirklich geglaubt haben, der Bann, zu dessen Lösung die Kurie zwei Legaten nach Deutschland gesandt hatte, könne allgemein geheim bleiben? Und soll er — der welfische Kandidat war noch nicht gewählt, vielleicht noch nicht endgültig ausgemacht — bei der damaligen politischen Lage wirklich aus Furcht vor unliebsamer Propaganda der welfischen Seite darauf bestanden haben, geheim absolviert zu werden? Nun sagt K. an dieser Stelle noch weiter: „Als Philipp darauf bestand, nicht öffentlich, wie es der Papst als notwendig ansah, sondern geheim absolviert zu werden, leiteten ihn nicht allein politische Gesichtspunkte, z. B. die Furcht, eine öffentliche Absolution könne der Gegenpartei Propagandamaterial liefern, sondern auch eine ganz bestimmte, der päpstlichen Ansicht widersprechende Auffassung von seiner Exkommunikation" (S. 171). Wie aber steht es mit der ganz bestimmten, der päpstlichen Ansicht widersprechenden Auffassung von seiner Exkommunikation? Dem widerspricht zunächst der Wortlaut des Briefes, den Philipp 1206 an Innocenz schrieb, also zu einer Zeit, da er zwar Sieger über Otto ist, aber wegen der allgemeinen Zerrüttung im Reich auf eine Verständigung mit der päpstlichen Seite angewiesen war[10]. Durfte er sich damals dem Papst gegenüber, dessen Haltung gerade in solchen Angelegenheiten ihm inzwischen, ja unmittelbar vorher noch bekannt geworden war[11], durch Beharren auf einer bestimmten, der päpstlichen Ansicht widersprechenden Auffassung von seiner Exkommunikation Erfolg versprechen? Oder soll hier Philipp ein bloßes Manöver spielen? Nicht nur der übrige Wortlaut des Briefes zu diesem Zeitpunkt, sondern auch die Tatsache, daß Philipp nicht daran zweifeln konnte, Innocenz sei von den Legaten über die Vorgänge bei seiner Absolution genauestens unterrichtet worden, schließen das aus. Daß Philipp in diesem Brief abstreiten soll, überhaupt je von Innocenz' Vorgänger gebannt worden zu sein, wird sich schwerlich aus dem Briefe heraus-

[10] Der Meinung Baethgens (MIÖG 34, 1913, S. 216), Philipp habe 1206 keinen Grund gehabt, der Kurie einen Schritt entgegenzukommen, und in diesem Augenblick sei er der Sieger gewesen, „der sich auf den schroffen Rechtsstandpunkt stellen konnte, und der sich nicht mehr veranlaßt sah zu einem Zugeständnis, das die Zähigkeit der Kurie im weiteren Verlauf der Unterhandlungen ihm endlich doch noch abgerungen zu haben scheint", widerspricht nicht nur der Inhalt und Ton des Briefes von 1206, sondern auch die Tatsache, daß Philipp seit dem Ausgang von Lupolds Expedition, die gezeigt hatte, wie wenig die Stellung Innocenz' in Italien erschüttert war, allen Grund hatte, mit der Kurie wegen der italienischen Gebiete zu verhandeln. Aber auch in Deutschland wäre der Frieden ohne die Versöhnung des Papstes mit Philipp kaum zu erreichen, geschweige zu sichern gewesen. (So Tillmann, Innocenz III., S. 123.) Zudem ist es wahrscheinlich, daß die Eröffnung von Friedensverhandlungen (1206) von Philipp ausgegangen ist (Tillmann, a. a. O., S. 121).

[11] Beim Streit um die Besetzung des Mainzer Stuhles durch Lupold.

lesen lassen. Aber auch die Lösung, die Eichmann vorschlagen zu müssen glaubte[12], läßt viele Fragen offen. Philipp bestreitet doch, daß er *‚manifeste' ligatus* sei[13]. Soll nun Philipp wirklich nach allem, was inzwischen vorgefallen war, geglaubt haben, Innocenz auf diese Weise „diese alte Waffe" (den Vorwurf, er sei noch immer in dem von Cölestin III. verhängten öffentlichen Bann, weil die Absolution ungültig sei) aus der Hand winden zu können, indem er ihm nahelegt, „der Papst solle auf die weitere Ausnützung derselben verzichten[14]"? Dem widerspricht der Wortlaut des Briefes: *si super hoc testimonium vestrum invocaremus, vos huius rei diceretis nos esse innocentes: quod utique vere dicere possetis*! Könnte das nicht auf eine ganz bestimmte Sachlage hinweisen? Wenn den Bischof von Sutri nach seiner Rückkehr vom Hofe Philipps eine so empfindliche und harte Strafe trifft, dagegen von einem Schritt gegen Philipp nirgendwo in den Dokumenten bis RNI 21 eine Spur zu finden ist, so legt das doch die Vermutung nahe, daß bei der Frage der Absolution Philipps offenbar der Legat die Hauptschuld trug. Kann man sich vorstellen, daß Innocenz den Legaten so hart straft, ihm auch später offenbar keine Gnade gewährt[15], wenn es Philipp gewesen wäre, der im Grunde hinter der ganzen Sache steckte und mit dem man jetzt Verhandlungen pflegt, ohne von einer offiziellen Reaktion Innocenz' auch nur etwas zu hören? Ein eigenmächtiges Eingreifen oder eine der päpstlichen Ansicht offenkundig widersprechende Auffassung von seiten Philipps hätten aber zweifellos diese Folge bei Innocenz gehabt[16]. Die geäußerte Vermutung, die sich soeben nahelegte, wird ja denn auch von Innocenz selbst bestätigt: RNI 21 (ed. Kempf 61, 1—10), RNI 29 (80, 16—23, 81, 1—19), RNI 33 (105, 20—27). Nirgendwo ist dabei die Rede von Philipps Schuld oder von einem Ansinnen Philipps an die Legaten, geschweige denn, daß Philipp „nicht gehorcht, sondern seine Ansicht dem Legaten gegenüber durchgesetzt" (S. 172) habe. Es ist nur von den Legaten bzw. vom Bischof von Sutri die Rede. Auffällig ist auch das Verhältnis dieser drei Dokumente zueinander und ein anderer Umstand bei der Formulierung der Gründe für die ungültige Absolution Philipps. In RNI 21 geht es darum, zu zeigen, daß Philipp bei seiner „Wahl" im Banne gewesen sei, und daß er wegen der Nichteinhaltung der päpstlichen Richtlinien bei der Absolution durch die Legaten noch immer im Banne sei. Es geht aus dieser Stelle und aus dem Zusammenhang des Argumentes nicht hervor, ob Innocenz hier Philipp deshalb verwirft, weil er im Laufe des stufenartig sich abspielenden Vorgangs der staufischen und bisher üblichen Königserhebung

---

[12] E. Eichmann, Die Exkommunikation Philipps von Schwaben: Hist. Jahrb. 35 (1914) 273—290, S. 283.

[13] So Eichmann mit Recht gegen Baethgens Auffassung von *manifeste* (MIÖG 34 [1913] 214).

[14] Eichmann, a. a. O., S. 283. — Eichmanns Auffassung im Anschluß an Hauck (ebd. S. 282): „hierbei kommt es Philipp wohl nebenbei auch darauf an, den Vorwurf zurückzuweisen — *tamquam de clavibus ecclesie non recte sentiret*; denn sein hartnäckiges Verhalten im Banne mochte wohl in diesem Sinne gedeutet werden", ist nicht zuzustimmen. Man wird wohl besser die Stelle aus Reg. VIII 83 aus der Diskussion um die Frage der nicht gültig vollzogenen Absolution Philipps heraushalten, ist sie doch auch in einem ganz anders gelagerten Fall ausgesprochen worden.

[15] Gesta Innocentii c. 22 (PL 214, XXXVI).

[16] Gerade weil Innocenz „nirgends so empfindlich" war „wie in den Fragen, die seine innerkirchlichen Rechte berührten", gerade weil er sich hier „von keinem Unberufenen, vor allem nicht von einem Laien und in keinem Fall von einem Staufer hereinreden" ließ, sondern „schlechthin Gehorsam verlangte", hätte er den Staufer auf einen solchen Umstand ausdrücklich aufmerksam gemacht! Von dem, was in Reg. VIII 83, 84 von Philipp gesagt wird, ist aber im Zusammenhang mit der Absolution nirgendwo die Rede.

nicht rechtsgültig absolviert worden sei, oder ob er ihn deshalb verwirft, weil ohnehin die Absolution nach der „Wahl" stattgefunden habe, sie aber außerdem nicht gültig vorgenommen worden sei. Heißt es doch unmittelbar nach der Erwähnung der ungültigen Absolution: ... *idem profecto et excommunicatus fuerat electus*! Hat hier Innocenz unter der „Wahl" schon das verstanden, was er und die welfische Partei später darunter verstand? Auffällig ist doch, daß hier nicht der Vorwurf des *contemptus* gegen die staufische Partei erhoben wird, obschon Innocenz gerade auf die Zusammenhänge der Königserhebung Philipps und Ottos eingeht und dabei ausdrücklich feststellt, ... *quod* (*Philippus*) *receptus esset a pluribus*, während *pauciores eum* (*Ottonem*) *principes sequerentur*. In RNI 29 heißt es nach der Erwähnung der Exkommunikation ausdrücklich: ... *cum tandem per delegatos nostros contra formam mandati nostri post electionem suam se fecit absolvi. Unde patet quod fuerit excommunicatus electus.* Philipp kommt also für Innocenz nicht in Frage, weil er *post electionem suam* absolviert wurde, — ob gültig oder ungültig absolviert, ist dabei gar nicht mehr entscheidend. Die Erörterung, ob Philipp wegen der ungültigen Absolution noch immer im Banne sei, steht für sich allein, und der Satz, mit dem diese beginnt, wird mit den höchst auffälligen Worten eingeleitet: *Videtur quoque forsan aliquibus quod* (*Philippus*) *nondum sit ab excommunicationis vinculo absolutus, cum* ... (es folgen die Gründe). Das Argument, das in RNI 21 ineinander verknüpft war, ist also in RNI 29 deutlich getrennt: zuerst die Tatsache, daß Philipp *post electionem suam* absolviert sei — und das setzt bereits ein Eingehen auf kanonische oder welfische Wahlrechtsvorstellungen voraus —, dann erst die Erwähnung der nicht den päpstlichen Weisungen entsprechend vorgenommenen Absolution durch die Legaten, aber nicht die gleiche Behauptung wie in RNI 21 (*adhuc excommunicationis sententia tenebatur*), sondern weniger anspruchsvoll ein Satz, der mit ‚*videtur quoque forsan aliquibus*' eingeleitet wird. — In RNI 33 wird wieder nach der Erwähnung von Philipps öffentlicher Exkommunikation die Tatsache der Absolution *post suam electionem* hervorgehoben. Der unmittelbar folgende Satz lautet denn auch: *Unde patet quod fuerit excommunicatus electus.* Die Gültigkeit der Absolution ändert daran nichts mehr. Nun heißt es aber ausführlich im Vordersatz: ... *contra formam mandati nostri de facto solummodo, quia de iure non potuit, post suam electionem apud Warmatiam occulte se fecit absolvi.* Der mit *unde* eingeleitete Satz geht jedoch hinter *electus* weiter: *et videtur non immerito quod adhuc sit ex eadem causa excommunicationis sententia innodatus, cum* ... (es folgt eine Reihe von Gründen, die ausschließlich den Bischof von Sutri betreffen). Der Teil des Vordersatzes: *contra formam etc.* ... *occulte*, hat also doch wohl weniger einen logischen, als einen rhetorischen Sinn, denn das Hauptgewicht liegt auf *post suam electionem*, wie der folgende Satz mit *unde* zeigt. Auch hier ist getrennt, wenn auch das Argument, das die Ungültigkeit der „Wahl" wegen der erst nach der „Wahl" vorgenommenen Absolution behauptet — und das ja deshalb bei der staufischen Partei wenig Eindruck machen konnte —, durchsetzt ist mit Hinweisen auf die nicht gültige Absolution, die dann im nächsten Satz jedoch nicht einfachhin behauptet wird, sondern für die man Gründe beibringt und aufzählt, die eine Ungültigkeit durchaus nahelegen können. Wenn nun aber an der Absolution Philipps etwas zu beanstanden war — und das war es zweifellos, sonst hätte Innocenz das wohl gar nicht erwähnt —, was hinderte denn Innocenz daran, eindeutig zu sagen und zu begründen, Philipp sei noch gar nicht vom Banne gelöst wegen der begangenen Formfehler durch die Legaten? Warum heißt es nicht einfachhin: *est nondum absolutus*?[17]

[17] In RNI 92, einem Brief vom 11. Dezember 1203 an die geistlichen und weltlichen Großen der Lombardei, heißt es: *Ph*(*ilippus*) *qualiter excommunicatus fuit et est, cum adhuc faueat Capparono, qui Marcualdo in malitia et excommuni-*

Nun berichtet K. über die Ergebnisse einer Dissertation von P. Huizing S. J.[18], in der die im Anschluß an Gratian auftretenden Meinungsverschiedenheiten zur Frage der Folgen einer öffentlichen, aber nicht namentlichen Bannung verfolgt werden. Erst seit Huguccio habe allgemein die Lehre gegolten, daß bei jedem, dessen Exkommunikation öffentlich bekannt war, einerlei in welcher Form sie sich der Betroffene zugezogen hatte, die Exkommunikation als Ausschluß aus der kirchlichen und zugleich aus der bürgerlichen Gemeinschaft vorliegt. Wenn nun K. sagt: „Was also Innocenz III. hinsichtlich Philipps behauptete, war zu seiner Zeit allgemein anerkannte kirchliche Rechtsanschauung", so wird man das hinsichtlich der Häupter der Kanonistenschulen wohl zugeben können, wie weit sich jedoch diese Anschauung in der allgemeinen Rechtspraxis bereits verbreitet und durchgesetzt hatte, ist eine andere Frage. Man wird m. E. bei der Beschaffenheit des damaligen Verhältnisses zwischen kanonistischer Lehrmeinung und neuen oder endgültig fixierten Rechtsanschauungen der verschiedenen kanonistischen Schulen und ihrer Lehrer einerseits und der Durchführung dieser Rechtsanschauungen in der allgemeinen Rechtspraxis andererseits sehr wohl einen gewissen Zeitraum gugestehen müssen. Zudem sagt doch auch Innocenz: *Videtur quoque forsan aliquibus* ... War er sich hierbei wirklich so sicher, auf dem Boden einer „allgemein anerkannten kirchlichen Rechtsanschauung" zu stehen? Gestatten nicht Philipps Worte im Brief von 1206 und die Tatsache der harten Strafe, die den Legaten nach seiner Rückkehr trifft, anzunehmen, daß sich Philipp mit guten Gründen als von dem von Cölestin III. verhängten Bann gelöst ansah, zumal doch die Initiative zu alledem offensichtlich von dem Legaten ausging? Warum aber handelte der Bischof von Sutri so? Daß er einfachhin als überzeugter Freund Philipps oder gar als weltfremder Mensch so gehandelt haben soll, ist nicht ganz einleuchtend. Er dürfte vielmehr von dem ehrlichen, guten Willen Philipps, mit der römischen Kirche in Frieden zu leben und alle schwebenden Fragen entgegenkommend zu einer beide Teile, Kirche und Reich, befriedigenden Lösung zu bringen, überzeugt gewesen sein[19]. War er doch als Vertrauensmann Philipps Ende 1197 nach Rom gekommen, um wegen dessen Absolution mit Cölestin III. zu verhandeln. Vielleicht hat Innocenz ihn gerade mit der Vornahme der Absolution Philipps betraut, weil Radulf von Sutri für den ehrlichen Friedenswillen Philipps garantierte und als Mann von Philipps Vertrauen am besten geeignet war, den Staufer mit den umfangreichen päpstlichen Territorialforderungen vertraut zu machen. Wenn also der Bischof von Sutri nicht öffentlich absolviert, nicht erst nach der Freilassung der Gefangenen und nicht erst nach dem zu leistenden Eid, so vielleicht gerade deshalb, weil er im Hinblick auf die verschiedenen kanonistischen Lehrmeinungen, die es bis vor gar nicht langer Zeit gegeben hatte und offenbar noch immer gab, und auf die unbedingte Zusicherung Philipps hin, die Gefangenen freizulassen, glaubte, die ihm gegebenen Richtlinien mit gutem

---

catione successit, nec umquam fuerit absolutus. ... Hier heißt es im Zusammenhang mit Philipps Exkommunikation wegen der Gemeinschaft mit Markward, von der er ja noch nicht gelöst war, ausdrücklich so. Es dürfte nicht ohne Bedeutung sein, wenn K.s begründete Meinung (RNI ed. Kempf S. 243 Anm. bb zu Zeile 24f) stimmt, daß in diesem Brief also die Frage nach der Absolution Philipps nicht (mehr?) erwähnt wird.

[18] Doctrina Decretistarum de excommunicatione usque ad Glossam Ordinariam Joannis Teutonici, Diss. Gregoriana, Rom 1952. Die Dissertation lag Rez. nicht vor.

[19] Sagt doch Innocenz selbst in Reg. I 25 (PL 214, 20 B) zu Radulf von Sutri über Philipp: *Intelleximus siquidem tam per te, frater episcope, quam per alios quorum relationibus fidem non modicam adhibemus, quod nobilis vir Philippus ... Ecclesiae reconciliari desiderat et restitui ad ecclesiastica sacramenta, ac super his ... satisfactionem omnimodam exhibere.*

Gewissen umgehen zu können, zumal er sich wegen der von Philipp noch erhofften Zustimmung zu den anderen päpstlichen Aufträgen nicht unnötig Hindernisse in den Weg legen wollte. Das wird doch auch der Grund sein, warum Innocenz Philipp niemals einer Schuld in dieser Angelegenheit zeiht und vorerst dem Staufer keine Vorstellungen deswegen macht (kann man sich vorstellen, ein irgendwie dahingehendes Dokument sei nicht in das RNI aufgenommen worden?), dagegen den Legaten hart bestraft. Er konnte einfach beim besten Willen Philipp nicht die Schuld geben. Hatte Philipp überhaupt durch die Legaten von den genauen Bestimmungen für seine Absolution erfahren? Wußte er von der neuerdings scharfen Distinktion der verschiedenen Kanonisten hinsichtlich einer nicht namentlichen, aber dennoch öffentlichen Bannung? Auch dafür gibt es keine Anzeichen. Hätte ihn Innocenz ja sehr leicht im Verlauf der späteren Auseinandersetzung darauf hinweisen können[20]. Vielleicht haben Philipps Unterhändler erst bei den folgenden Verhandlungen davon erfahren, als man ihnen über die Gründe für die Absetzung des Bischofs von Sutri berichtete, allein es wäre dies bei irgendwelchen Differenzen der Inhalt eines offiziellen Dokumentes gewesen, zumal in einer so wichtigen Angelegenheit[21]. Das erste Dokument jedoch, das die Absolution für ungültig erklärt, liegt weit über ein Jahr später vor: RNI 21 vom Ende Juni-Anfang Juli 1200! Sei es, daß Philipp schon durch seine Unterhändler davon erfuhr — und das scheint mir unwahrscheinlich —, sei es, daß er erst durch RNI 21 davon erfuhr, mußte das nicht vor allem auch später im Zusammenhang mit einem Eingehen auf Wahlrechtsvorstellungen der welfischen Partei bei Philipp den Eindruck erwecken, daß Innocenz hier ein nicht ehrliches Spiel treibe und ein Argument gegen ihn konstruiere? Deshalb dann im Brief von 1206, der doch unter Vermeiden jeglicher Härte sich nur vor den päpstlichen Vorwürfen zu verteidigen sucht, auf einmal die zwar devote, aber sehr bestimmte Feststellung: *si super hoc testimonium vestrum invocaremus, vos huius rei diceretis nos esse innocentes: quod utique vere dicere possetis*[22].

Was den in ein Versprechen auf die Stola umgeänderten Eid angeht, so sprechen die Gesta Innocentii doch nur davon, daß der Eid nicht vor der Absolution und statt dessen ein auf die Stola geleistetes Versprechen (also auch vor der Absolution) abgelegt worden sei. In gleicher Weise spricht RNI 29 davon, daß der Bischof von Sutri entgegen der päpstlichen Anordnung nicht vorher den Eid entgegengenommen habe, wie ja auch von ihm (dem Bischof von Sutri) der gefangene Erzbischof von Salerno nicht vorher gelöst worden sei. Das aber hatte Innocenz den Legaten zur Bedingung gemacht, weil er durch Entsenden von Legaten Philipp den sonst üblichen Weg zur Absolution nach Rom er-

[20] So wie er ausdrücklich in RNI 33 darauf hinweist (ed. Kempf S. 106 1–6), er erinnere sich, die Exkommunikation Markwards von Annweiler durch den Presbyter Caccia, *ipsius Ph(ilippi) nuntium*, mitgeteilt zu haben *per litteras nostras directas*. Dazu folgt der Hinweis, daß diese Nachricht *non tantum ex relatione ipsius iudicis, sed etiam per publicam famam ad notitiam eius (Philippi) devenerit* ... Es geht Innocenz doch offenbar darum, zu zeigen, daß Philipp auf jeden Fall von dieser Tatsache und damit von seiner eigenen Exkommunikation wegen der Gemeinschaft mit Markward wissen müsse. Ein solcher oder ähnlicher Hinweis fehlt aber im Falle der Absolution Philipps.

[21] Beachtung verdient noch die Bitte Ottos IV. in RNI 3 an Innocenz, *et excommunicationem ipsius ducis Sueuie per Teutoniam et universos fines imperii publice denuntiari faciatis*. Unabhängig von der schwierigen Datierungsfrage dieses Briefes dürfte doch aus ihm hervorgehen, daß zumindest eine öffentliche Exkommunikation Philipps von Schwaben zur Zeit der Abfassung von RNI 3 in den genannten Gebieten nicht bekannt war.

[22] K.s Meinung, Philipp habe hier „die Worte absichtlich unklar gehalten", wird man kaum zustimmen können.

lassen hatte. Daß der Eid *iuxta formam Ecclesiae*, der ja doch offenbar zu jeder Absolution unlösbar gehörte, überhaupt nicht geleistet worden sei, wird man aus den beiden Stellen nicht ohne weiteres entnehmen können. Das wird ja auch sonst nirgendwo behauptet. Es geht sowohl Innocenz als auch den Gesta darum, zu zeigen, daß die Bedingungen, die Innocenz mit dem besonderen Hulderweis, zu Philipps Absolution Legaten zu entsenden, statt ihn selbst nach Rom kommen zu lassen, verknüpft hatte, nicht erfüllt worden waren, allerdings durch die Legaten. Von einem Ansinnen Philipps an die Legaten ist dabei nirgendwo die Rede (und das hätte sich Innocenz für die Auseinandersetzung nicht entgehen lassen!), geschweige, daß die Legaten „gewisse Willkürlichkeiten Philipps zugelassen" hätten. In den Gesta und den anderen Dokumenten aus dem RNI ist es einzig der Bischof von Sutri, von dessen Schuld die Rede ist.

Ebenfalls die Initiative zur Anwesenheit des Bischofs von Sutri in Pontifikalgewändern bei der Krönung in Mainz ging doch wohl auf den Legaten selbst zurück. Wenn nach dem Bericht der Gesta keiner der anwesenden Bischöfe die Pontifikalien getragen hat, sondern nur der Bischof von Sutri, *qui ad illud fuerat destinatus*, so wird doch Philipp kaum das von dem Bischof von Sutri verlangt haben, was er von den anderen Bischöfen nicht verlangt hat, ohne daß ihn Innocenz nicht später auf ein solch ungehöriges Ansinnen seinem Legaten gegenüber aufmerksam gemacht hätte. Wenn der Bischof von Sutri sich hier diese Freiheit nahm, dann wohl deshalb, weil er als päpstlicher Legat, wie er glaubte, nicht die Zurückhaltung wegen der Umstände der Krönung (nicht des zu Krönenden) zu üben brauchte wie die staufisch gesinnten Bischöfe. Daß aber Philipp derjenige war, der ihn dazu veranlaßte, läßt sich nirgendwo herauslesen. Es ist deshalb fraglich, wie weit der Vorwurf Philipp zu Recht trifft, er habe „die Anwesenheit der Legaten bei der Mainzer Krönung für seine Sache ausgenutzt" (S. 16). Deutet nicht vielmehr die drastische Strafe, die den Legaten nach seiner Rückkehr trifft, und die Tatsache, daß die Kurie dennoch mit Philipp verhandelt, ohne daß man von einer offiziellen oder inoffiziellen Ungültigkeitserklärung der Absolution auch nur etwas erfährt, daraufhin, daß der Legat unter Mißachtung der ihm vorher erteilten Anordnungen weiter gegangen war, als es Innocenz je genehm sein konnte und der Staufer je verlangt hatte, und trotz allem seine Mission bezüglich der päpstlichen Territorialpläne völlig ergebnislos für Innocenz verlaufen war?

Hier stellt sich die Frage, ob sich „die Entrüstung des Papstes natürlich letztlich gegen Philipp und seine Ratgeber" gerichtet hat (S. 17). Hat nicht Tillmann das Richtige getroffen mit ihrer Meinung, daß die strenge Bestrafung des Bischofs von Sutri nach seiner Rückkehr zur Kurie in sich keine Feindseligkeit gegen Philipp zu bedeuten brauche?[23] Nur scheint Innocenz die Bestrafung des Legaten eine gelegene Geste gewesen zu sein, in augenfälliger Weise auch von der Haltung des Legaten gegenüber Philipp abzurücken, nachdem Philipps Angebot sich wenig mit den päpstlichen Forderungen deckte. Wenn Tillmann mit gutem Grund schon für den Zeitpunkt der Bitte Philipps um Absolution Ende 1197 vermutet, daß Philipp „als Vormund und Vertreter seines Neffen, des erwählten römischen Königs", „die zur Entscheidung drängenden, für Kirche und Reich lebenswichtigen Fragen" durch seinen Vertrauensmann anschneiden ließ[24], so dürfte diese Frage erst recht, und zwar nicht nur am Rande anläßlich des Aufenthaltes der Legaten in Deutschland im Frühjahr 1198, zur Sprache gekommen sein, zumal man an der Kurie zumindest darüber unterrichtet war, daß die staufische Partei den Herrscher stellen würde und eine Anerkennung Friedrichs II. wegen seines Alters kaum wahrscheinlich war. Daß es sich wohl

[23] Tillmann, Innocenz III., S. 93f Anm. 35.
[24] Ebd. S. 90f.

auch schon um Verhandlungen bis in gewisse Einzelheiten gehandelt hat, könnte aus dem Brief Innocenz' an die Leute von Montefiascone (Reg. I 361) sehr gut hervorgehen[25]. Bemerkenswert ist doch auch der Umstand, daß Innocenz seine Legaten trotz der inzwischen erfolgten welfischen Wahl nicht abberufen hat. Warum über diese Verhandlungen die Dokumente sonst schweigen, hat K. in anderem Zusammenhang mit Recht gegen Haller begründet (S. 53[13]). Schweigen jedoch wirklich alle Dokumente? Könnte nicht aus dem Wortlaut von RNI 12, dem durch die Legaten übermittelten Brief Philipps an Innocenz, sehr wohl etwas über diese Verhandlungen hervorgehen und damit neues Licht auf manche Zusammenhänge fallen? Soll es sich bei den Worten Philipps: *et ea que ex parte vestra ipsi* (die Legaten) *nobis intimarunt, ad plenum liquidoque collegimus intellectu...*, allein um die vollzogene Absolution verbunden mit entsprechenden Ermahnungen gehandelt haben? Gibt nicht Philipp dem Papst im ersten Satz zu verstehen, daß er das, was die Legaten ihm im Auftrage des Papstes mitgeteilt hatten, schon verstanden hat? Will er nicht im folgenden Satz dem Papst zwar zeigen, daß er zu einer Verständigung und zu einer beide Teile befriedigenden Lösung der schwebenden Fragen bereit sei, daß er aber unter Hinweis auf sein inzwischen gefestigtes Ansehen kaum alles das hergeben werde, was die Kurie verlangte? Könnte nicht der Hinweis auf die gefestigte Machtstellung und den *honor noster* den Sinn haben, nun dem Papst zu zeigen, daß die ganzen Vorschläge, Pläne und Forderungen der Kurie in diesem Ausmaß für ihn unannehmbar seien? Trifft das zu, so fände vielleicht auch die „allzu gemessene Grußformel", auf die K. mit Recht aufmerksam macht, eine Erklärung. Vielleicht wird Philipp, der nie unnachgiebig war[26], die Forderungen des Papstes als eine Zumutung empfunden haben. Philipp hat den ehrlichen Willen gehabt, mit der Kurie zu einer befriedigenden Lösung der schwebenden Fragen zu kommen. Wenn er sich in diesem Brief wie auch später keineswegs dazu entschließen kann, sich mit der Rekuperationspolitik Innocenz' in ihrem ganzen Umfang einverstanden zu erklären, so geschieht das doch nicht einfachhin auf Grund einer stark verdinglichten, territorial ausgerichteten staufischen Imperiumsidee, für die in diesem Sinne der Verlust jeder Handbreit an Territorium besonders fühlbar gewesen wäre, sondern auch — und nicht zuletzt — aus verletztem Rechtsgefühl[27], besonders im Hinblick auf die Art und Weise, den Zeitpunkt der Rekuperationen und die Rechtstitel der verschiedenen Gebiete.

Daß Innocenz also Philipps Verhalten in diesem Punkte „als überreiche Zumutung empfunden" habe, ist schwer zu glauben. Soll Innocenz als der hervorragende Jurist nicht gewußt haben, daß er mit seinen Forderungen, vor allem auch was die rechtliche Seite derselben anging, alles bisher Dagewesene weit übertraf und deshalb von keinem Kaiser unter normalen Verhältnissen dazu die Zustimmung erhalten werde? Daß einem großen Teil der rekuperierten Gebiete ein anerkennbarer Rechtstitel fehlte, dürfte, wie auch Tillmann betont[28], Innocenz nicht entgangen sein. Wie hätte er auch sonst im weiteren Verlauf

[25] PL 214, 339.

[26] Dazu Tillmann, Zum Regestum super negotio Romani Imperii Innocenz' III. QFIAB 23 (1932) 53—79, S. 69ff, und dieselbe, Innocenz III., passim.

[27] Das ist doch deutlich in der Speyrer Fürstenerklärung spürbar. Wenn Mitteis meint, diese enthalte „keine überflüssige Schärfe" und sei „keine Kampfansage an einen Gegner", so ist das sicherlich nicht ganz zutreffend; zustimmen wird man ihm aber durchaus in seiner Meinung: „Es ist vielleicht bei der Beurteilung des Speyrer Schriftstückes manchmal unbewußt etwas von der Stimmung des Halle-Bamberger Protestes von 1202 mit eingeflossen und hat zu einer Art von Prognose ex post geführt, die aber mit der Gesamtsituation nicht recht in Einklang steht: H. Mitteis, Die deutsche Königswahl, ²1944, S. 122f.

[28] Tillmann, Innocenz III., S. 84f Anm. 6.

des Streites einen so persönlichen, überaus leidenschaftlichen Ton angeschlagen, wenn er seines Rechtes so sicher gewesen wäre!

Wenn es hier zu keinem Ergebnis kommt, so ist das nicht in erster Linie die Schuld Philipps; die Art und Weise, mit der die Kurie ihre Ansprüche durchzusetzen sucht, und das diplomatische Geschick der welfischen Partei verhindern das. Noch bevor die Legaten vom Hofe Philipps zurückgekehrt sind, liegt bereits jener Brief des Richard Löwenherz in Rom vor, in dem dieser versichert, sein Neffe Otto werde der römischen Kirche alles zurückgeben, was ihr von früheren Kaisern genommen worden sei. Wenn Innocenz also zu diesem Zeitpunkt der zurückhaltendere Teil in den nun beginnenden Verhandlungen mit Philipp war, so doch wohl deshalb, weil die welfische Partei, über deren wirkliche Stärke ja noch nichts entschieden war, ihm offenbar alles das versprach, was er von Philipp nicht erhalten konnte. Wenn Richard Löwenherz die obige Formulierung und noch einen sehr beachtenswerten Zusatz in seinem Briefe braucht[29], dann doch deshalb, weil er inzwischen durch seine Boten, die sich im Mai 1198 an der Kurie aufhielten, erfahren hatte, auf was es der Kurie ankam[30]. Man kann aber daraus auf keinerlei ernsthafte Anerkennung der vermeintlichen päpstlichen Rechte durch die welfische Partei schließen und in diesem Sinne Philipp einen Vorwurf machen, weil er in seinem Briefe solche Dinge gar nicht berührt. Daß die ganzen Versprechen der welfischen Partei vielmehr ein in höchster Not schlecht und recht willkommenes Manöver waren — daß aber auch kein deutscher Kaiser, ohne sich um seine Ehre und sein Ansehen im Reich zu bringen, den umfangreichen Forderungen und Ansprüchen Innocenz' in Wirklichkeit nachkommen konnte —, sollte ja noch während der Verhandlungen mit Otto und erst recht nach dem Tode Philipps offenbar werden.

Ein entscheidendes Ereignis ist, das betont auch K., der Tod der Kaiserin Konstanze gewesen. Nachdem Philipp bis ins Frühjahr 1199 vergeblich verhandelt hat, nachdem es in Andely Mitte Januar 1199 zu einem durch päpstliche Legaten vermittelten Frieden gekommen war, der die welfische Partei erheblich bevorzugte, sucht Philipp jetzt an der Seite Markwards von Annweiler die umstrittenen Gebiete mit der Waffe zurückzugewinnen. Die also jetzt folgenden Ereignisse spielen Innocenz erst die eigentlichen Argumente für die spätere Verwerfung Philipps in die Hand. Gestattet das aber schon auf die vorausgehende Haltung Philipps zu schließen? Wenn auch im Verlauf der nun einsetzenden schweren Auseinandersetzung zwischen Innocenz und dem Staufer die päpstlichen Vorwürfe Philipp als den Verfolger der Kirche und Verwüster des Patrimoniums schlechthin erscheinen lassen, so gibt es doch kein Ereignis zwischen der 1197 vorgetragenen Bitte Philipps um Lösung vom Banne und den Ereignissen im Frühjahr 1199, das an einem ehrlichen Bemühen Philipps um den Frieden mit dem römischen Stuhle zweifeln ließ.

Ehe aber ein abschließendes Urteil erfolgen kann, seien auch noch die übrigen Argumente K.s gegen Philipp angeführt. K. nennt es im Zusammenhang mit der Rückkehr der Legaten vom Hofe Philipps „eine unglückliche Idee (Philipps), keine eigenen Boten zu senden, sondern die päpstlichen Legaten zu verwenden" (S. 15f). Dann wirft er Philipp vor — natürlich mit den Augen Innocenz' gesehen —, er habe ohne eine vorhergehende Wahlanzeige, die nach altem Recht eine Fürstengesandtschaft nach Rom zu bringen hatte, vom Papst gleichsam eine Ignorierung Ottos und ein Hinnehmen seiner selbst als König verlangt, „auf Grund eines kurzen Briefes und des Berichtes der päpstlichen Legaten, die Philipp zu seinen eigenen Unterhändlern gemacht hatte" (S. 18). Kann Innocenz daran Anstoß genommen haben? Tillmann macht ausdrücklich neuerdings darauf aufmerksam, daß Innocenz „Philipps eigenen Unterhändler (näm-

[29] RNI 4 (ed. Kempf 15, 6—9).
[30] Tillmann, QFIAB 23 (1932) 69.

lich Radulf von Sutri) zusammen mit dem Abt von S. Anastasio in Rom nach Deutschland geschickt" habe[31]. Die Belege dafür[32] zeigen Radulf von Sutri zunächst doch als einen Mann von Philipps Vertrauen. Was Innocenz bestimmt hat, gerade den Bischof von Sutri mit dem Legatenamt zu beauftragen, ist oben vermutet worden. Wird also die Tatsache des von den Legaten an Innocenz übermittelten Briefes und die Unterbreitung nicht näher bekannter, vertraulicher Vorschläge Philipps an den Papst erlauben, davon im Sinne eines Vorwurfes, etwa eines Formfehlers zu sprechen, Philipp habe die Legaten zu seinen eigenen Unterhändlern gemacht? Zudem ist es doch nicht ausgeschlossen, daß der Abt von Salem Begleiter der Legaten war[33]. Hat aber Philipp in seinem Briefe indirekt oder dem Sinne nach von Innocenz verlangt, der Papst habe „Otto IV. einfachhin zu ignorieren und ihn, Philipp, als König hinzunehmen, und zwar unbedingt, ohne vorhergehende Wahlanzeige, die an sich eine feierliche, aus Reichsfürsten zusammengesetzte Gesandtschaft nach Rom zu bringen hatte ...?" Dürfte der Papst so geurteilt haben? Schreibt nicht Richard Löwenherz in seinem Briefe an Innocenz (Juli 1198)[34] ebenso selbstbewußt, wenn auch dem Papst gegenüber gewandter, von seinem Neffen einfach feststellend: *regnum et coronam regni Alemannie ad perpetuum devotionem vestram et ecclesie Romane nuper adeptum*, noch ehe eine durch Fürstengesandtschaft zu überbringende, offizielle Wahlanzeige nach Rom gelangt war. Zwar bittet Richard um die Kaiserkrönung seines Neffen — wie hätte er sich auch angesichts der damaligen Lage der welfischen Partei sonst an den Papst wenden sollen —, aber die Königswürde seines Neffen stand für ihn fest und von der Doppelwahl, von Philipp, ist überhaupt keine Rede. Und war nicht die Fürstengesandtschaft eine hochoffizielle Formalität, die erst am Ende einer Reihe von Vorverhandlungen stand, von denen her es feststand, daß an der Tatsache der vorzunehmenden Krönung kein Zweifel mehr war, sondern nur noch über Einzelheiten verhandelt wurde? Mußte sich nicht eine Fürstengesandtschaft der staufischen Partei zu diesem Zeitpunkt sowohl der Gefahr einer möglichen Demütigung als auch der Schaffung eines Präjudizes bezüglich der alten Auffassung von der Fürstengesandtschaft aussetzen? Weist nicht der ganze Inhalt des Briefes darauf hin, daß Philipp mit diesem Brief Vorschläge übermitteln läßt, die nicht der Gegenstand einer feierlichen Fürstengesandtschaft sein konnten? Hat sich das also alles so in den Augen Innocenz' abgespielt? Das scheint doch sehr fraglich. Vielleicht hat der Verf. hier, in den Anfängen des Thronstreites, Philipp in den Augen Innocenz' doch zu negativ gezeichnet. Es fällt schwer, anzunehmen, daß Innocenz das alles so gesehen hat, daß der Beginn des Thronstreites so verlaufen ist.

Auf die umfangreichen rechtshistorischen Probleme und Fragen, die K. in seinem Buche aufwirft — auch hier hat sich der umsichtige Verf. in einem heute nur schwer zu überschauenden Gebiet kaum eine Frage geschenkt —, kann in diesem Rahmen nicht eingegangen werden.

Wenn die oben aufgeworfenen Fragen auch zu einer anderen Sicht Philipps, Innocenz' und der Anfänge des Thronstreites führen könnten, an einem wesentlichen Ergebnis dieser Untersuchung vermögen sie nichts zu ändern. Erhebt doch auch K. nicht den Anspruch, „eine abschließende Geschichte des Thronstreits zu geben". K. konnte überzeugend darlegen, daß es nicht etwa „allein das politische Interesse des Papsttums" (Hampe-Baethgen) war, das im Thronstreit die päpstlichen Handlungen leitete und in der Auseinandersetzung den Ausschlag gab, sondern in inniger Verquickung damit das Anliegen der *libertas Ecclesiae* gegenüber der staufischen Territorial- und Verwaltungspolitik, in

[31] Tillmann, Innocenz III., S. 91.
[32] Ebd. S. 90f Anm. 25.
[33] Ebd. S. 92 Anm. 31.
[34] RNI 4 (ed. Kempf 14, 16–18).

deren Hintergrund eine für die Freiheit der Kirche bedrohliche Idee vom Imperium stand. Dieses an der engeren Geschichte des Thronstreites herausgearbeitete Anliegen ist einer der großen Vorzüge von K.s Arbeit, und sie dürfte deshalb schon als willkommene Ergänzung zu den bereits vorliegenden Arbeiten von Maccarone und Tillmann gewertet werden. Andererseits gelang es K. ebenso überzeugend zu erweisen, daß Innocenz keineswegs „mit einer kühnen Wendung" den Übergang zum weltlichen Primat (Hauck) vollzogen hat. Die Frage nach dem Verhältnis von Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III., der die Untersuchung galt, dürfte damit ziemlich sicher beantwortet sein. Auch hier konnte K. Maccarones Arbeit an mehreren Stellen korrigierend ergänzen und die Ergebnisse von Tillmanns Arbeiten teilweise vertiefen. Dank der großen Umsicht und Beharrlichkeit, mit der der Verf. an diese mühevolle Untersuchung einer so umstrittenen Frage herangetreten ist, konnte er unter weitestem Hinzuziehen der zeitgenössischen kanonistischen und theologischen Literatur und deren Konfrontierung mit den Äußerungen des Papstes selbst, weitgehend den genauen Standort Innocenz' im Thronstreit ermitteln. K.s Werk verdient jedoch nicht nur wegen der endgültigen Klärung des politischen Weltbildes Innocenz' III. Beachtung, es ist auch dort, wo es andere Fragen, die in enger Verbindung mit dem Thema stehen, berührt, gut fundiert und teilweise vorzüglich geschriebene Geistesgeschichte. Es ist sowohl ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Gewalt im Mittelalter als auch eine interessante Studie zum Problem der Kirche und des entstehenden Nationalstaates. Schließlich wirft es auf fast alle noch ungeklärten Probleme des 12. und 13. Jahrhunderts manches neue Licht. Besonders hervorgehoben zu werden verdient auch, daß bei der vorliegenden Untersuchung zum ersten Mal in größerem Umfang die kanonistischen Quellen systematisch zur Beurteilung einer entscheidenden Frage mit herangezogen wurden. Der Wert dieser erst seit wenigen Jahren näher erschlossenen Quellengattung dürfte als ein nicht zu unterschätzender erwiesen sein. Die Frage, die K. gegen Ende seines Buches stellt, ob man zur Ergründung der politischen Lehre der Kirche im Mittelalter sich nicht zunächst an Innocenz III. wenden solle, „um von ihm aus Gregor VII. und Bonifaz VIII. zu verstehen, anstatt vom unentwickelten Anfang oder vom erstarrten Ende auszugehen" (S. 313), ist tatsächlich einer Überlegung wert! Nicht zuletzt ist diese „typische Forschungsstudie" für jeden an der Geschichte interessierten Leser ein ungemein erregendes Buch[35].

Ludwig Falkenstein

[35] Hier sei noch auf zwei neuere Aufsätze K.s verwiesen, in denen allgemeine Gedanken zu den Problemen kurz und klar vorgetragen werden: F. Kempf S. J., Weltherrschaft des mittelalterlichen Papsttums?: Stimmen der Zeit 158 (1956) 13–23, und ders., Caput Christianitatis. Ein Beitrag zum Verständnis des mittelalterlichen Papsttums: ebd. 91–100.

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie

Johannes Hoffmeister, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 2. Aufl. 8° (VIII u. 687 S.). Hamburg 1955, Meiner. Geb. DM 32.—. — Das weitgehend neubearbeitete Wörterbuch, dessen 1. Auflage 1944 erschien, sichert sich durch seine Eigenart einen guten Platz neben den ähnlichen Werken in deutscher Sprache, die inzwischen — abgesehen von dem neu aufgelegten Schmidtschen Wörterbuch (Kröner) — von W. Brugger (Herder, ^{5}1953) und E. Metzke (Kerle) herausgegeben wurden. Ohne kurze Kennzeichnungen geschichtlicher Systeme auszuschließen, zielt es vornehmlich auf die Entfaltung der philosophischen Begriffe als solcher in den beiden Dimensionen der Sprach- und Bedeutungsgeschichte. Am besten zeigen Beispiele, welche Aufschlüsse sich hier bieten: „Andacht", schon anfänglich nicht nur in religiösem Sinn gebraucht, bezeichnet bei Luther sogar nur weltliches Verhalten, Dünkel, und wird erst vom Pietismus aufgewertet. „Frei" geht zurück auf eine indogermanische Wurzel, die lieben, hegen, schonen besagt, dadurch Freiheit in den Bedeutungszusammenhang von Freund und Friede rückt und unter der Entbundenheit der Wahlfreiheit als ermöglichenden Grund die notwendige Wesensgebundenheit ankündigt. „Welt", aus „wer-alt" entstanden, bedeutet ursprünglich Menschenalter und weist damit im Gegensatz zu den in *κόσμος* und *mundus* liegenden statisch-räumlichen Vorstellungen auf das werdemäßige Erleben der Germanen. Besonders ist zu erwähnen, daß der Einblick in Sinnentfaltung und Bedeutungswandel der Begriffsworte durch genaue Belege an die philosophischen Quellenwerke heranführt; vor allem wird auf Kant, den deutschen Idealismus, Eckhart, Böhme verwiesen. Diese Methode, von der man zunächst meinen möchte, sie sprenge den Rahmen eines einbändigen Wörterbuchs, bietet tatsächlich immer wieder wertvolle Hilfe, die zur eigentlichen Fruchtbarkeit dann gelangt, wenn sie nicht nur als bequemer Weg zu einschlägigen Zitaten benutzt wird! Dem Doppelziel der sprach- und bedeutungsgeschichtlichen Orientierung kommt das Lexikon des Bonner Germanisten, der die große kritische Hegelausgabe leitete, verständlicherweise am nächsten auf dem Gebiet der deutschen Philosophie. Dabei wird in einer betonten, aber keineswegs aufdringlichen Weise das Denken Hegels herangezogen, das oft das letzte Wort behält. — Es darf aber auch nicht ein fühlbarer Mangel verschwiegen werden, der die Darbietung der aristotelischen und näherhin der scholastischen Lehrgedanken durchzieht — in dem, was gesagt, und in dem, was nicht gesagt wird. Siehe z. B. „abstrahieren", „Akt", „Akzidenz" (übrigens eine vielleicht durch Kant verbreitete unrichtige Schreibung für „Akzidens"), „Hylemorphismus", „Individuation", „Neuscholastik", „Ursache"; müßte es nicht manchmal statt „rationalistisch" „rational" heißen, und wird nicht mitunter eine Sondermeinung — etwa vom Staat als Sündenfolge — einfachhin als christliche Lehre hingestellt? Mit Recht wird z. B. die Wahrheit — über das Spiegeln von Bewußtseinsjenseitigem hinaus — als ursprüngliches Sichoffenbaren gesehen; aber übersehen wird, daß derart tiefere Sicht sich sehr wohl auch in der Hochscholastik (Thomas, Quaest. disp. de veritate) und deren lebendiger Gegenwart (vgl. u. a. G. Söhngen, Sein und Gegenstand) findet. Umsonst sucht man einen Bescheid über das seit 1930 zur Diskussion stehende Problem der „christlichen Philosophie". Ist der Wunsch unbillig, daß die Umsicht, mit der für andere Themenbereiche die Hilfe von Fachleuten in Anspruch genommen wurde, auch dem Sachgebiet der aristotelisch-scholastischen Philosophie zugewendet werde? — Diese kritischen Bemerkungen werden nicht die Vorzüge des Werkes vergessen lassen, das übrigens an die 2500 Stichworte mit ausgewählten Literaturhinweisen umfaßt und aufs beste gedruckt und ausgestattet ist. Johannes Hoffmeister,

der im Oktober 1955 leider frühzeitig gestorben ist, hat uns auch in diesem Lexikon eine wertvolle Gabe hinterlassen. *W. Kern S. J.*

Hans Meyer, Systematische Philosophie. Band I: Allgemeine Wissenschaftstheorie und Erkenntnislehre. 8° (VIII u. 445 S.). Paderborn 1955, Schöningh. Geb. DM 20.—. — Daß ein Autor wie M. eine zeitnahe, lebendige und anregende Darstellung der Philosophie zu bieten vermag, war zu erwarten. Der vorliegende erste Band seines neuesten Werkes ist bereits eine Erfüllung dieser Erwartung. „Von einem wahrheitsgesicherten Boden aus", „dem Boden der Philosophia perennis", geschieht „die Auseinandersetzung mit den neuesten Richtungen" und wird die „Grundlage für die Vorwärtsbewegung menschlicher Wissensbestrebungen" geschaffen. Im 1. Abschnitt (5—66), der „allgemeine Erörterungen zur Wissenschaftslehre" umfaßt, stoßen wir auf eine gute Einführung und Auseinandersetzung mit verschiedenen modernen Versuchen einer Wissenschaftseinteilung. Der 2. Abschnitt (67—273) gibt eine „allgemeine Erkenntnislehre" und „die Grundprobleme der Logik". Nicht eine von den Gegenständen absehende „reine Logik" werde den Problemen gerecht, sondern nur eine erkenntnistheoretische Logik. „Die Logik faßt die Urteile nicht rein für sich ins Auge, ohne sie an den Gegenständen und ihren Sachverhalten zu messen." Es „muß die Urteilslehre und alles, was mit ihr zusammenhängt, unter dem Erkenntnisgesichtspunkt betrachtet werden" (69f). Wenn so die erkenntnistheoretische Logik den „allgemeinen Teil der Erkenntnisproblematik" umfaßt und dem speziellen Teil neben den Fragen „nach den Grundlagen der einzelnen Erkenntnisgebiete, nach den verschiedenen Erkenntnisgegenständen und den ihnen zugeordneten Erkenntnisarten, nach den Grenzen der Erkenntnis" dann doch wieder „die Frage nach Möglichkeit und Geltung der Erkenntnis" zugewiesen wird (70. 278), so entsteht eine Teilung, deren Glieder notwendig etwas übereinandergreifen. Daß der Analogieschluß wegen seiner „materiellen Bedingtheit" etwas aus dem Rahmen der rein formalen Logik heraustritt, dürfte noch keinen „neuen Beweis für die Wichtigkeit einer erkenntnistheoretischen Logik" (250) ergeben; sind doch schließlich in ihren Begriffen alle unsere Urteile „materiell bedingt". Bei der Behandlung der vorhin genannten „speziellen Erkenntnisprobleme" im 3. Abschnitt (274—336) kommt die Eigenart des Werkes, „Auseinandersetzung mit den neuzeitlichen Richtungen" und „Grundlage für die Vorwärtsbewegung menschlicher Wissensbestrebungen" zu sein, in besonders anregender Weise zur Geltung. Die Behandlung z. B. der Themen „Kausalität und Physik" und „Das Verstehen als geisteswissenschaftliche Methode" bringt hier zu einer entsprechenden Entfaltung, was sonst unter „Induktion" und „Geschichtliches Wissen" nur kurz und nur teilweise erörtert wird. — „Der allgemeine methodische Zweifel", heißt es, „ist von allen vorsichtigen Forschern stets anerkannt" (286). Wir hoffen, man hält uns für genügend vorsichtig, wenn wir diesen „methodischen Zweifel" als Absehen, als Nicht-Voraussetzen jeglicher, unabhängig von der kritischen Untersuchung schon erkannten Wahrheit verstehen. — „Gegenüber vielen Außerweltssachverhältnissen gibt es zweifellos eine unmittelbare Evidenz" (135, vgl. 329). Auch das „Erleben von Person zu Person" wird „unmittelbar" genannt (331). Und doch wird dann wieder auf die Verwittlung durch kausale Einwirkung auch bei der persönlichen Begegnung hingewiesen (331ff). Es fehlt da wohl noch eine letzte Klarstellung. — Daß zwischen Sinnesorgan und Dingbeschaffenheit eine Zuordnung besteht, wird richtig gesehen; auch die Art des Zusammenwirkens ist gut dargelegt (342f). Nachher aber wird mit dem „Grundgedanken des metaphysischen Realismus" das Ganze wieder etwas verschwommen gemacht, so daß sich von neuem die Frage erhebt: Was also? Besteht formelle oder nicht formelle Übereinstimmung zwischen Sinnesqualitäten und Dingqualitäten? Gilt der Perzeptionismus oder der Interpretationismus? — Haben

wir tatsächlich eine Wahrnehmung von der Kausalität in der Außenwelt (407)? Daraus, daß uns an den Wahrnehmungsinhalten manche reinen Verhältnisbegriffe (Einheit, Vielheit, Ähnlichkeit, Gleichheit) aufleuchten, folgt noch lange nicht, daß sich uns da auch das Kausalverhältnis unmittelbar zeige. — Bei den Kollektivbegriffen der Geschichtswissenschaft sollen, nach den Logikern dieser Wissenschaft, Inhalt und Umfang nicht wie sonst bei den Begriffen im umgekehrten Verhältnis stehen, sondern einander parallel laufen: der Begriff mit dem größten Umfang hat auch den reichsten Inhalt. Die Weltgeschichte umfaßt alles, was historisch wesentlich ist (174. 182). Vielleicht haben diese Logiker doch ein wenig übersehen, daß es sich beim Umfang eines Begriffes um die Menge der *inferiora* und nicht um den Gehalt eines *inferius* handelt. — Was in einem Urteil mitbehauptet wird, dürfte kaum alle wesensmäßigen Vorbedingungen umfassen (155), sondern nur jene, die dem Urteilenden geistig wenigstens irgendwie aktuell gegenwärtig sind. So läßt sich auch fragen, ob in Wesensurteilen wirklich immer auch die Existenzmöglichkeit mitbehauptet wird. Sollte es denn unmöglich sein, mich so mit Wesensverhältnissen zu beschäftigen, wie ich es z. B. mit irrationalen mathematischen Gebilden tue, mit demselben Absehen vom Existieren und jeder Beziehung zum Existieren? Ist man sich nicht bisweilen im Unklaren, ob ein Begriff, mit dem man es zu tun hat, reale Gültigkeit hat oder ein bloßes Gedankending ist? — Dies sind einige Punkte, die man in einer Erkenntnislehre noch mehr klargestellt haben möchte. *A. Pechhacker S. J.*

Nine Mediaeval Thinkers. A Collection of hitherto unedited Texts (Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Studies and Texts 1). Gr.-8° (XI u. 382 S.). Toronto 1955. — Dieser recht umfangreiche Band, der mit einem Vorwort von J. Reginald O'Donell C. S. B. als „Editor" eingeleitet wird, eröffnet eine Reihe, in der das Pontifical Institute of Mediaeval Studies in Toronto auch weiteres unveröffentlichtes Material aus dem mittelalterlichen Geistesleben herausgeben will und damit, von E. Gilson angeregt, ein Anliegen aufgreift, dem bisher vor allem Baeumkers „Beiträge" zu dienen suchten. Der hier gemachte Anfang ist verheißungsvoll. Dieser Band vereinigt in textkritischer Bearbeitung bisher unveröffentlichte Schriften von neun Denkern des Mittelalters. Wir geben nur kurz den Inhalt an und fügen die Namen der jeweiligen Bearbeiter in Klammer bei: Clarenbaldus von Arras, Kommentar zu Boethius' De hebdomadibus (N. M. Haring, 1—22); Gilbert von Poitiers, Kommentare zu den beiden Opuscula sacra des Boethius De Trinitate (N. M. Haring, 23—98); Adam von Buckfield, Sententia super secundum Metaphysicae (A. Maurer, 99—144); Peter von Auvergne, Quaestiones in Metaphysicam (A. Monahan, 145—181); Das Universale und die Suppositio in einer Richard von Campsall zugeschriebenen Logik (E. A. Synan, 183—232); Die Quaestio 2 des Prologs zu Walter Cattons Kommentar der Sentenzen über intuitive und abstraktive Erkenntnis (J. O'Callaghan, 233—269); Das erste Quodlibet von Jean Quidort (A. J. Heiman, 271—291); Die Summa de Bono Ulrichs von Straßburg, liber III, tract. 2, cap. 1—3; tract. 3, cap. 1—2 (Fr. Collingwood, 293—307); Ausgewählte Quästionen aus den Schriften des Thomas von Sutton (J. J. Przezdziecki, 309—378). Eine kleine technische Frage: Wäre es nicht zweckdienlicher, die einzelnen, sachlich weit auseinanderliegenden Schriften in gesonderten Faszikeln zu veröffentlichen? Jedenfalls aber dürfen wir der weiteren Editionsarbeit des Instituts von Toronto mit Erwartung entgegensehen. *E. Coreth S. J.*

Franciscus Pelster S. J., Declarationes Magistri Guilelmi de la Mare O. F. M. de variis sententiis S. Thomae Aquinatis (Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia, Series scholastica). Kl.-8° (31 S.). Münster 1956, Aschendorff. DM 1.40. — In der Kontroverse zwischen dem neuen

Aristotelismus des hl. Thomas von Aquin und der traditionellen, von Augustinus und Bonaventura bestimmten Schulrichtung nehmen die Declarationes des Wilhelm de la Mare eine besonders wichtige Stelle ein. Diese, zwischen 1277 und 1282 verfaßte Schrift versucht in 60 Punkten die Lehre des hl. Thomas zu widerlegen und auf die 1277 zu Paris verurteilten Lehrsätze der Averroisten zurückzuführen. Insofern offenbart sich in dieser Schrift sehr deutlich die geistige Lage kurz nach dem Tode des hl. Thomas. Es ist darum sehr zu begrüßen, daß die Declarationes hier in einer textkritischen Ausgabe, die der verdiente, erst kürzlich verstorbene Gelehrte F. Pelster besorgte, erstmalig veröffentlicht und allgemein zugänglich gemacht werden. *C.*

Béraud de Saint-Maurice, Johannes Duns Scotus, Lehrer unserer Zeit. Geleitwort von Philotheus Böhner. 8° (344 S.). Paderborn 1956, Schöningh. DM 9.80. — Dieses Buch, dessen französischer Text (Rennes 1953) von Josef Hosse ins Deutsche übertragen wurde, ist beseelt von aufrichtiger Verehrung und Liebe zu Duns Scotus; es ist geschrieben in dem Bemühen, das von vielerlei Mißverständnissen, Irrtümern und Verdächtigungen entstellte Bild des Franziskanertheologen zu berichtigen und in unserer Zeit neu aufleuchten zu lassen. So sucht der Verf. im 1. Teil Hindernisse zu beseitigen: Er zeigt die Sendung des Duns Scotus im Zusammenhang des geistigen Lebens der Kirche und nimmt gegen Fehlauslegungen von dessen Lehre Stellung. Im 2. und größten Teil des Buches wird sodann „Das wahre Bild" gezeichnet. Nach einer aufschlußreichen Skizze des Lebenslaufes wird Scotus als Philosoph und Theologe gewürdigt. Hier greift der Verf. nur einzelne Lehrpunkte heraus, die für Scotus typisch sind und an denen sich seine geistige Haltung und Bedeutung erweist: in der Philosophie den Beweis der Unendlichkeit Gottes, den univoken Seinsbegriff, die Formaldistinktion und den Primat des Willens bzw. der Liebe; in der Theologie die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis, deren Vorkämpfer Scotus war, und vom Primat und Königtum Christi, woran sich die Christozentrik seines Denkens zeigt. Ein 3. Teil sucht endlich die Sendung des Duns Scotus für unsere Zeit deutlich zu machen. Was hier zur Sprache kommt, ist zwar richtig, gilt aber mehr oder weniger von jedem wahrhaft katholischen Denker, schon gar von jedem der großen Scholastiker des Mittelalters. So wirkt es nicht ganz überzeugend, wenn gerade Duns Scotus in einem spezifischen Sinn als „Lehrer unserer Zeit" empfohlen wird, wenn auch das Buch viel dazu beitragen kann, uns den vielverkannten Scotus als Menschen und Denker nahezubringen und ihm die wohlverdiente Anerkennung und Hochschätzung zu sichern. *C.*

Karl Jaspers, Bilan et perspectives. Übersetzt von Hélène Naef und Jeanne Hersch (Textes et Études philosophiques). Kl.-8° (260 S.). Brügge 1956, Desclée de Brouwer. bFr 90.—. — Das 1951 erschienene Buch von Karl Jaspers „Rechenschaft und Ausblick" ist eine Sammlung von Reden und Aufsätzen, die zu verschiedenen Zeiten (seit 1935) entstanden und zum Teil schon früher an verschiedenen Orten veröffentlicht waren. Dieser Sammelband ist nun ins Französische übersetzt. Allerdings gibt die Übersetzung nicht den gesamten Inhalt des deutschen Originals wieder, sondern bringt — ohne daß dies im Titel oder in einem Vorwort verraten würde — nur eine Auswahl, die fast die Hälfte des ursprünglichen Inhalts ausläßt und die beibehaltenen Teile anders anordnet. So kann das Buch zwar weiteren Kreisen französischer Leser das Gedankengut Jaspers nahebringen (ob das ein großer Gewinn ist?), es kann aber bei weitem keinen vollwertigen Ersatz für das Original bieten. Noch eine Ungenauigkeit: Der Titel eines Aufsatzes „Mein Weg zur Philosophie" ist übersetzt „Sur le chemin de la philosophie"; darin kommt doch wohl zu wenig zum Ausdruck, daß gerade in diesem, übrigens sehr aufschlußreichen Kapitel Jaspers seine ganz persönliche Denkentwicklung schildert. Dieser und der folgende Abschnitt

„Über meine Philosophie" („A propos de ma philosophie") sind in der Sammlung wohl auch am wertvollsten zur Kenntnis der persönlichen Anliegen und Ansätze Jaspers'schen Philosophierens. *C.*

Gabriel Marcel, Metaphysisches Tagebuch. Übertragen von Hanns von Winter. 8° (452 S.). Wien 1955, Herold. S 158.—. — In den letzten Jahren sind schon mehrere Werke G. Marcels in deutscher Übersetzung erschienen. Doch fehlte immer noch das „Journal métaphysique", Marcels metaphysisches Tagebuch aus den Jahren 1914—1923, das schon 1927 herauskam, sachlich und zeitlich seinen übrigen Schriften vorausliegt und in „Être et Avoir" (1935) eine Fortsetzung fand, die uns schon deutsch vorliegt (1954). Wenn auch unter Marcels Schriften das metaphysische Tagebuch in besonderem Maße den Charakter des Fragmentarischen und Unsystematischen, ja vielfach des Unausgegorenen an sich trägt, so offenbart sich darin doch auch in besonders ursprünglicher Lebendigkeit dieses Denken in seinem Werden und Suchen. So ist denn auch zur besseren Kenntnis der Philosophie G. Marcels im deutschen Raum die Übersetzung dieses Buches zu begrüßen, wenn wir uns davon auch keine wesentliche Bereicherung versprechen. *C.*

Anton Antweiler, Das Problem der Willensfreiheit (Eichstätter Studien). Gr.-8° (204 S.). Freiburg 1955, Herder. DM 10.20. — A. legt hier eine gründliche und umfassende Studie zum Freiheitsproblem vor, die alle Beachtung verdient. In einer vorbereitenden Untersuchung mehr philologischer Art wird der Sprachbestand aufgenommen und die Begriffsgeschichte skizziert, aus der sich zwar eine Bedeutungsvielheit des Freiheitsbegriffes ergibt, aber auch eine wachsende Konzentrierung auf den Menschen, dem allein Freiheit im vollen Sinn zukommt, sowie eine Verinnerlichung des Begriffs auf die innere Entscheidung und Stellungnahme als den eigentlichen Ort der Freiheit. Nach einer Umgrenzung des Problems mittels phänomenologischer Sichtung der verschiedenen Formen der Freiheit im menschlichen Raum wird die Tatsache der Freiheit aufgezeigt; hier stützt sich der Verf. vor allem auf die Phänomene der Verantwortung, des Gewissens, des Guten und Bösen, der Reue und Strafe usw., ferner auf die Möglichkeit aktiven Gestaltens und Entscheidens wie auf die Tatsache der Autorität. In der folgenden Untersuchung über das Wesen der Freiheit ist der Abschnitt von besonderem Wert, worin A. die menschliche Freiheit zum Naturgeschehen in Beziehung setzt und die aus der modernen Naturwissenschaft sich ergebenden Probleme diskutiert. Einerseits zeigt sich hier eine gewisse Gemeinsamkeit des freien Wirkens mit der Anstoßkausalität (Mittasch) etwa eines Katalysators, zugleich aber ein wesentlicher Unterschied, da die Willenshandlung bewußt und frei, nicht wie das chemische Geschehen unbewußt und notwendig vor sich geht. Dagegen fällt das Kapitel über die Beziehung der Freiheit zum Wert etwas ab, weil das Wesen des Wertes nicht scharf genug herausgearbeitet wird. Erst recht wird man eine eigentlich metaphysische Vertiefung des ganzen Problemkreises vermissen. Zwar betont der Verf., daß „Freiheit Ausdruck des Geistes" (186) sei, aber er zeigt nicht oder nicht deutlich genug, daß Freiheit die dem Geist notwendig wesensgemäße Weise des Wirkens ist. Dies zu leisten wäre nur möglich auf dem Hintergrund einer — wenigstens angedeuteten — Metaphysik des Geistes, die allein den Schlüssel zur vollen Bewältigung des Problems liefern könnte. Wenn die Fragestellung auch, wie uns scheint, in dieser Richtung zu wenig weit vorgetrieben wird, so bietet das Buch doch viel Wertvolles und Anregendes, wofür dem Verf. Dank gebührt. *C.*

Emerich Coreth S. J., Grundfragen des menschlichen Daseins. 8° (152 S.). Innsbruck 1956, Tyrolia. S 38.—. — Die Kapitel dieses Büchleins, das der Verf. hier anzeigen darf, sind aus Vorträgen entstanden, die zu verschiedenen Anlässen vor Studenten und Akademikern gehalten wurden und im wesentlichen unver-

ändert gesammelt und veröffentlicht sind. Gemeinsam ist ihnen das Bemühen, nicht Fachphilosophen, sondern Laien anzusprechen, ihnen eine metaphysische Sicht des menschlichen Wesens nahezubringen und vor allem die wesenhafte Transzendenz des Menschen auf Gott hin deutlich zu machen; dies alles zwar auf dem Hintergrund der heutigen Problematik, ohne aber mehr als nötig in die Begriffswelt und den Fragenbereich wissenschaftlicher Philosophie einzutreten. So geht es um die Geistigkeit, die Freiheit, die Sittlichkeit, die Geschichtlichkeit des Menschen, um das Verhältnis zwischen Mensch und Gott, Philosophie und Religion, Philosophie und Christentum. Ob und wie weit dieser Versuch nun auch in schriftlicher Form sein Ziel erreicht und suchenden Menschen Antwort zu geben vermag auf Grundfragen unseres Daseins — dies zu beurteilen ist Sache des Lesers und nicht des Verfassers. *C.*

Friedrich Billicsich, Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes. 1. Band: Von Platon bis Thomas von Aquino. 8°. Wien 1955, Sexl. — Man müßte alle die anerkennenden Worte, mit denen schon in ZkTh 75 (153) 103f. der 2. Band besprochen wurde, wiederholen. Dazu käme nur die Freude, daß der 1. Band nunmehr in zweiter Auflage erscheinen konnte und die Hoffnung, daß der 3. und letzte bald folge. — Das Eindrucksvollste an den gewissenhaften Darlegungen des Verf. ist wohl der induktive Beweis dafür, daß das Problem des Übels in der abendländischen Philosophie keine einmütige und vollbefriedigende Lösung gefunden hat. Da drängt sich einem das Bedenken auf, ob denn nicht schon die Fragestellung unzulänglich war. Wenn der Verf. einmal seinen dritten und letzten Band herausgebracht und damit die komplete Induktion geliefert hat, dann wird sich vielleicht der Versuch machen lassen, die Frage anders zu stellen. Und sollte darauf eine bessere Antwort möglich sein, so wäre das der schönste Erfolg seiner genauen Untersuchungen, die an sich zu einem so betrüblichen Ergebnis kommen mußten. *A. Mitterer*

Eugen Blessing, Das Ewige im Menschen. 8° (136 S.). Stuttgart 1954, Schwabenverlag. — Die Absicht dieser schönen, auf eingehender Kenntnis des gesamten Schelerschen Schrifttums beruhenden Studie ist nicht so sehr „die Lösung des Problems, das Scheler durch seine Grundkonzeption der Sphärenlehre aufgibt" (22), sondern die reine Herausarbeitung eben dieser Lehre (22. 134). Der Verf. macht sich „diese geniale Entdeckung" (65; „eine der ganz großen Entdeckungen der Philosophie" 48) zu eigen. Er beseitigt die Inkonsequenzen, die verhindern, daß sie ins rechte Licht gerückt werde (65), und will so die wahre Bedeutung dieser Lehre Schelers wenigstens auf dem Gebiet der Gotteserkenntnis zur Anschauung bringen (41f). Die Sphärenlehre besteht darin, daß, ähnlich wie die verschiedenen äußeren Sinne uns jeweils verschiedene Arten der materiellen Wirklichkeit zugänglich machen, es auch eine Vielheit verschiedener geistiger Erkenntnisorgane und Erkenntnisfunktionen geben soll, denen jeweils verschiedene Seinsarten streng zugeordnet sind (19; Gegenstand, Wertsein, Widerstandsein z. B. wären solche verschiedene Seinsarten, 23). Der Fehler Schelers liegt darin, daß er, wegen des Fehlens eines allgemeinen Seinsbegriffs (65), die einzelnen Sphären und die zugeordneten „Kenntnisnahmeweisen" (20) auseinanderreißt; insbesondere, daß er jede Art mittelbarer gegenständlicher Erkenntnis entwertet (130) und nur die unmittelbare, sphäreneigentümliche (Gottes-)Erkenntnis zuläßt. Dagegen zeigt der Verf., daß, die Unableitbarkeit und Unrückführbarkeit der den einzelnen Sphären entsprechenden Kenntnisnahmeweisen zugegeben, trotzdem wenigstens eine analoge gegenständliche Erkenntnis der sphäreneigentümlichen Seinsarten gegeben ist. Das wird dann in dem Kapitel über die Personalität Gottes gegen alle Inkonsequenzen und Widersprüche in Schelers Ausführungen aufgezeigt; besonders die Trennung von metaphysischer und religiöser Gotteserkenntnis (im Sinne Schelers) wird

zurückgewiesen. So wird die Zuständigkeit der mittelbaren, kognitiven Kenntnisnahmeweise für die Rechtfertigung der Gotteserkenntnis anerkannt; aber diese mittelbare Erkenntnis reicht nach dem Verf. nicht aus zur Erklärung des Vorgangs der Gotteserkenntnis, weil sie die Macht, Unmittelbarkeit und Unwillkürlichkeit des natürlichen religiösen Lebens (81) nicht erklären kann. Der Fehler (oder Mangel) der neuscholastischen (philosophischen) Gotteslehre liegt darin, daß sie „auf Grund eines erkenntnistheoretischen Vorurteils" (81) alle Elemente der religiösen Erkenntnis auf mittelbare Schlüsse zurückführt. Daß der Gott der Metaphysik und der Gott der Religion (trotz der realen Identität) als intentionale Gegebenheiten wesensverschieden sind, wollen wir dem Verf. zugeben (54) (wenn man das Intentionale versteht im Sinn von unmittelbarer Erscheinungsweise); daß aber diese intentionale Verschiedenheit auch eine neue geistige Erkenntnisfähigkeit fordert (oder Erkenntnisart: affektive oder intellektuelle Intuition — wie hier affektive Intuition erklärt wird, kann man diesen Begriff nicht widersprüchlich finden [100]), dazu scheinen uns der Vergleich der religiösen Erkenntnis mit der ästhetischen oder die Behauptung, daß Religion nicht entsteht, sondern so wie Sprache und Kunst zum Wesen des Menschen gehört (93), als Beweise nicht zu genügen. Gerade der Vergleich der Religion mit Sprache und Kunst scheint uns nahezulegen, die intentionale Verschiedenheit der religiösen Gotteserkenntnis (zum Unterschied von der metaphysischen) in einer Integration einer Vielheit von seelischen Prozessen erkenntnismäßiger und willentlicher Art zu erblicken, die in der konkreten Ausübung den Eindruck der Unmittelbarkeit erweckt. Geradeso wie das Sprechen des Erwachsenen oder das Schaffen des Künstlers in seiner Virtuosität nicht auf eine neue Fähigkeit zurückzuführen ist, sondern auf die lange Unterweisung und Einübung vieler einzelner Betätigungen. *V. Naumann S. J.*

Caspar Nink, Metaphysik des sittlich Guten. 8° (IX u. 164 S.). Freiburg 1955, Herder. Geb. DM 9.60. — Ein Grundgedanke beherrscht die Ausführungen des Buches: in der vieleinheitlichen Seinsstruktur des Menschen und besonders in der ontologischen Struktur jeder naturgemäßen Tätigkeit muß auch die letzte metaphysische Grundlage für die Sittlichkeit (das sittliche Handeln) gesehen werden. Das wird in den drei Kapiteln des Buches (über das Wesen des sittlich Guten, das Gesetz des sittlich Guten [Gesetz und Recht], die Verwirklichung des sittlich Guten [Tugendlehre und System der Tugenden]) immer wieder hervorgehoben und aufgezeigt. Es läßt sich nicht leugnen, daß dergestalt die ontologische Fundierung der Ethik besonders prägnant hervortritt, und in diesem Sinn wohl ist der Titel: Metaphysik des sittlich Guten, zu verstehen. Die weitere Erhellung mancher ethischer Grundbegriffe wäre wohl wünschenswert. Es sei uns gestattet, auf einige solche Punkte hinzuweisen. So scheint uns schon der Begriff des sittlich Guten einer Vervollkommnung fähig. Wenn nämlich das Wesen der Sittlichkeit in dem der gottebenbildlichen Natur des Menschen entsprechenden Handeln, in seiner die Ganzheit des Menschen vervollkommnenden Tendenz gesehen wird (so passim der Verf.), scheint sich die Frage nach der Struktur der Intention des sittlichen Aktes aufzudrängen, in dem Sinn nämlich, daß doch irgendwie die Gottebenbildlichkeit angezielt werden muß, so daß einem Akt, der bloß *de facto* die Entsprechung zur gottebenbildlichen Natur hat, die volle Sittlichkeit nicht zuzusprechen ist. Ist es ferner nicht zu wenig, wenn die Sollensforderungen an den Menschen als letztlich vom Wesen und Willen Gottes ausgehend hingestellt werden? Ist das Sollen, als absolutes, nicht gerade durch eine unmittelbare Forderung von seiten Gottes begründet (36. 60)? Ferner dürfte es zu wenig sein, das Verhältnis von Naturgesetz und positivem Gesetz dahin zu bestimmen, daß das positive Gesetz gegen das Naturgesetz nicht verstoßen dürfe; darüber hinaus hat das positive Gesetz eine notwendig das Naturgesetz ergänzende und vervollständigende

Aufgabe (79). In dem letzten Kapitel über das System der Tugenden möchten wir die Ausführungen über die sittliche Grundhaltung und ihre Besonderung in die verschiedenen Tugendhaltungen ganz besonders hervorheben. Was hier über die Entfaltung der sittlichen Grundtugend, der Liebe zum sittlich Guten, über die Überzeugung (natürlichen Glauben), Hoffnung (auf Erreichung des Zieles) und Liebe (zum Ziel) gesagt wird, ferner über die mit dem sittlichen Streben des Menschen notwendig verbundene Sorge, Furcht und Angst (vor dem Schuldigwerden), ist in dieser Form neu. Allerdings scheint uns dann wieder die Ansicht des Verf. über die Rangordnung der Kardinaltugenden nicht genügend begründet. Die Tapferkeit wird als höchste sittliche Tugend hingestellt, abweichend von Thomas, der in der Klugheit als der Grundlegung und in der Gerechtigkeit als der eigentlichen vollmenschlichen Tugend die höchste sittliche Tugend sieht, während *temperantia* und *fortitudo* nicht eigentlich das sittlich Gute, sondern zum sittlich guten Handeln vorgängig notwendige Haltungen zum Gegenstand haben; vgl. Josef Pieper, Zucht und Maß 61f; Gerechtigkeit 53. Wir würden ferner den Doppelcharakter des Menschen als Einzel- und Gemeinschaftswesen nicht bloß in seiner Kontingenz begründet sehen; auch der Engel ist ein kontingentes Wesen, und doch, aus seinem Wesen als reiner Geist heraus, kein Gemeinschaftswesen. Die Gemeinschaftseigenart des Menschen scheint vielmehr mit seiner *animalitas* gegeben zu sein (145). *N.*

A. G. M. van Melsen, Natuurfilosofie (Philosophische Bibliotheek). 8° (360 S.). Antwerpen-Amsterdam 1955, Standaard-Boekhandel. bFr 220. — Der Verf. ist Professor an der katholischen Universität zu Nimwegen und an der Reichsuniversität in Groningen. Seine Philosophy of Nature (erschienen in den Duquesne Studies, Pittsburgh) hat rasch hintereinander (1953, 1954) zwei Auflagen erlebt. Das vorliegende Werk ist eine ausführlichere, freie Bearbeitung des amerikanischen Buches. Die Teile I und II umreißen in systematischer und historischer Sicht die Stellung der Naturphilosophie gegenüber der Naturwissenschaft. Im letzten Abschnitt (VII) wird das Verhältnis der beiden nochmals abschließend herausgearbeitet. Die Frage ist wichtig, weil es ja um die Daseinsberechtigung der Naturphilosophie geht. Ihr Formalobjekt ist die allgemeingültige, von der Naturwissenschaft stets vorausgesetzte *species-individuum*-Struktur der materiellen Welt, nämlich die grundlegende Tatsache, daß das Einzelne nicht in jeder Hinsicht einmalig ist, sondern sich dem spezifischen Inhalt nach wiederholt. M. nennt diese Hinwendung zur Natur den ‚primären' Aspekt, zum Unterschied von der mehr ins einzelne gehenden naturwissenschaftlichen Haltung, dem ‚primitiven' Aspekt. Die *sp.-ind.*-Struktur wird im zentralen Teil III (Wesen des materiellen Seins) eingehend besprochen. Hier finden sich wertvolle Untersuchungen über den Substanzbegriff, über substantielle Veränderung, über die analogen Stufen der Substanz (Individualität). Die folgenden Teile handeln unter dem Titel „Quantität" von Raum, Bewegung, Zeit, Relativitätstheorie, unter „Qualität" von extensiven und intensiven Eigenschaften und verwandten Fragen. Im Zusammenhang mit dem Individualitätsproblem ist der hier eingefügte Abschnitt über den Unterschied zwischen Substanz und Aggregat besonders wichtig; das Kriterium ist nach v. M. darin gelegen, daß die Teile einer Substanz in ihrem eigentlichen Wesen kaum begriffen werden können ohne die Rücksicht auf das Ganze, d. h. ihr Wesen ist das Teilsein, für die Teile eines Aggregates hingegen ist diese Rücksicht belanglos. Zum angeführten Beispiel (263): das Elektron tritt nie als (aktueller) Bestandteil von Atomkernen auf! Teil VI handelt von der Tätigkeit der Körper; hier wird der Determinismus im Zusammenhang mit der Quantentheorie besprochen. Auch die Frage, ob die Welt eine einzige Substanz sei, wird berührt und negativ entschieden. Namen- und Sachregister bilden den Abschluß. Ob der gründlichen und selbständigen Art, mit der der Verf. die Probleme durchdenkt, und ob des ausgewogenen

Urteils, das er in den Lösungen bekundet, ist allen Interessierten ein sorgfältiges Studium seines Werkes zu empfehlen. *H. Pohl S. J.*

Arthur March, Die physikalische Erkenntnis und ihre Grenzen (Die Wissenschaft 108). 8° (VI u. 114 S.). Braunschweig 1955, Vieweg. DM 9.80. — Mit dem ihm eigenen Talent weiß der bekannte Innsbrucker Theoretiker die neueste Entwicklung der Quantentheorie weiteren Kreisen verständlich zu machen. Die wichtigste Errungenschaft der letzten Jahre ist die sogenannte zweite Quantisierung, deren Grundgedanken im 7. Kap. dargelegt werden; dieses ist das Kernstück des Buches. Die übrigen Kapitel dienen dazu, die Voraussetzungen für das Verständnis dieser Theorie zu schaffen, während das letzte (8.) Kap. einige Schlußfolgerungen bringt. Es sei nur weniges aus dem reichen Inhalt angedeutet. Der Gegenstand der physikalischen Erkenntnis sind nicht „Dinge", sondern Strukturen (1. Kap.). Makro- und Mikrogesetze sind grundsätzlich verschieden, weil die Mikrowelt nicht anschaulich faßbar ist (2. Kap.). Naturgesetze, Induktion, Kausalität, Wahrscheinlichkeit sind weitere Titel eingehender Untersuchungen. Das 5. Kap. handelt über den Atom- und den (physikalischen) Substanzbegriff; die Elementarteilchen sind ‚substanzlos'. Ein Exkurs bringt das Geheimnis des Lebens in Zusammenhang mit dem Pauliprinzip. Im 6. Kap. entwickelt der Verf. die Ideen der Quantenmechanik. Der Wellenformalismus von Schrödinger ist wohl geeignet, die Welt als Kontinuum darzustellen, aber die Partikel entgehen ihm. Da setzt nun die von Jordan entdeckte „zweite Quantisierung" ein. Sie gibt auch den Schlüssel zur Lösung des vielbesprochenen Welle-Korpuskel-Dualismus in die Hand. Folgerungen aus dem Vorhergehenden hinsichtlich der Begriffe des Raumes, der Ausdehnung, insbesondere der von M. eingeführten universellen Naturkonstante der kleinsten Länge, der eine kleinste Zeit entspricht, beschließen das mit prägnanter Klarheit geschriebene, für jeden Naturphilosophen wichtige Buch. *P.*

Walter Schnell, Die Erkenntnis der Natur (Erkenntnis und Wahrheit 1). 8° (246 S.). Stuttgart 1955, Kohlhammer. Geb. DM 19.80. — Der nunmehr 65jährige Verf. legt hier in vornehmer Ausstattung den 1. Band einer großen Zusammenschau vor, die die Frucht jahrelangen Ringens, einer geistigen Lebensarbeit, darstellt. Angesichts des Übergewichts der Einzelforschung bemüht sich S., ursprünglich Mediziner, von allgemeinen philosophischen Einsichten ausgehend, in einer streng aufgebauten Systematik Ordnung in das Vielerlei zu bringen und so die schwebenden Fragen zu lösen. Im 1. Abschnitt entwirft er die Grundgedanken, im 2. wendet er sie auf den Komplex der physikalischen Wissenschaften an, während der 3. den Problemen der Biologie gewidmet ist. Daß der Verf. sich in den einschlägigen Wissenschaften gut umgesehen hat, ergibt sich bald bei der Lektüre des Buches, wenn auch jeglicher Apparat von Anmerkungen fehlt. In der philosophischen Aufbereitung des Tatsachenmaterials scheint S. zwar aus eigenem sich den Weg zu bahnen, doch ist die Verwandtschaft mit Kant unverkennbar. „Symbolismus" nennt er sein System. Den Ausgangspunkt bildet mein Erleben; dieses ist Wirklichkeit. Erkenntnis hingegen schafft aus dieser Wirklichkeit „Erkenntnisgegenstände", d. h. gedankendingliche „Symbole" und ordnet diese zu lebenspraktischen Zwecken, entsprechend den (apriorischen) kategorialen Gesetzen des Denkens. Die Wissenschaft bewegt sich demnach nicht in realen Beziehungen von Dingen, sondern bloß in Ordnungsbeziehungen von Symbolen; daher irrt der „kritische Realismus". Folgerichtig gibt es im Erkennen kein an sich Seiendes, keine Metaphysik. Diese wird erst auf dem Umweg über den „Glauben" (in dem zu erwartenden 2. Band) eingeführt. In der Durchführung dieser Grundsätze zeigt S. viel Scharfsinn und Konsequenz. Mit Nutzen studiert man seine kritischen Zergliederungen und präzisen Formulierungen der Probleme; manch neuer Aspekt geht da auf. Aber

die Grundhaltung? Was ist Erkenntnis, wenn ihr der reale Boden entzogen wird? Was ist Philosophie noch, wenn ihr Herzstück, die Metaphysik, außerhalb ihrer Grenzen liegen soll (10)? Man kann nur bedauern, daß so tüchtiger Geisteskraft schon im ersten Beginnen die Weichen falsch gestellt wurden. *P.*

Edmund Whittaker, Der Anfang und das Ende der Welt. Die Dogmen und die Naturgesetze. 8° (117 S.). Stuttgart 1955, Günther. DM 5.—, geb. DM 6.50. — W. war Professor der Mathematik in Edinburgh, Mitglied der päpstlichen Akademie der Wissenschaften, Konvertit; er starb im März dieses Jahres. Die Vorträge, die hier in Übersetzung geboten werden, sind in der Form lockere geistvolle Plaudereien, im Inhalt aber durchaus auf der Höhe der Wissenschaft. Der Titel des Buches bezieht sich auf die drei ersten Vorträge. Eine kritische Sichtung der Atom- und Äthertheorien sowie des energetischen Weltbildes führen zur Einsicht, daß die Welt nicht ewig und unveränderlich ist, sondern sich in einem gewaltigen Prozeß befindet, dessen Richtung durch die Zunahme der Entropie bestimmt wird. Die Welt ist sicher nicht Gott (Pantheismus); denn sie hat Anfang und Ende. Über die Dauer des Prozesses gibt der 3. Vortrag einige quantitative Abschätzungen auf Grund der (freilich kaum beweisenden) Beziehungen zwischen den kosmischen Konstanten, des radioaktiven Zerfalls, der Nebelflucht, des Strahlungshaushaltes der Sonne. W. schließt mit dem Satz aus dem Vaticanum, daß Gott mit Sicherheit aus der Schöpfung erkannt werden kann. Der 4. Vortrag behandelt das interessante Thema: Zufall, Willensfreiheit und Notwendigkeit. W. erläutert die modernen quantentheoretischen Auffassungen und kommt, auf das philosophische Gebiet übergehend, zu dem Ergebnis, daß die Welt mit Einschluß des Menschen kein geschlossenes System bildet, sondern stets für den Einfluß freier Entscheidungen offen bleibt. Die ansprechende Art der Vorträge, der solide Inhalt, nicht zuletzt auch die weltanschaulichen Hinweise rechtfertigen vollauf die Mühe der Übersetzung. *P.*

Luigi Maria Torcoletti, Il processo di Galileo. Clero ed astronomia. 8° (375 S.). Selbstverlag: Loano (Savona) 1956, Casa del Clero. Lire 1000. — Eine in ihrer Art einmalige Materialsammlung für apologetische Zwecke: so könnte man kurz den Inhalt kennzeichnen. Kardinal Costantini schrieb ein empfehlendes Vorwort. Wie der Titel, so hat auch das Buch zwei deutlich verschiedene Teile. Im 1. Teil hat T. interessanten Stoff aus den Quellenwerken und der reichen Galilei-Literatur zu einem in 14 Kapitel gegliederten Überblick zusammengetragen. Den 2. Teil könnte man „Galerie klerikaler Astronomen" überschreiben; sie beginnt mit Beda dem Ehrwürdigen und wird bis herauf zu heute wirkenden Gelehrten fortgeführt. Dabei überschneidet sich die chronologische Ordnung mit der Anordnung nach bestimmten Aufgaben (Studium der Sonne, Planetenforschung, Kometen, Bewohnbarkeit der Himmelskörper, Finsternisse usw.) oder auch nach der nationalen Zugehörigkeit der Forscher. Zehn doppelseitige Tafeln mit Bildern von Astronomen, alten Sternwarten, Instrumenten, sind in den Text verteilt. Eine am Schluß gegebene Übersicht über die im Buch genannten Astronomen, in Weltklerus und die verschiedenen Orden getrennt, weist 403 Namen aus. *P.*

René Biot, Poussière vivante (Je sais — Je crois 32). 8° (110 S.). Paris 1956, Fayard. fFr 300.—. — Eine für die katholische Volksbildung berechnete Darstellung des Menschen in der Sicht der Biologie. In kurzen, bruchstückhaften Kapiteln werden stufenweise aufsteigend die physikochemischen Grundlagen des Lebens beschrieben, sodann die besonderen Seiten des Lebendigen gegenüber dem Unbelebten herausgestellt: Zusammenhang und Korrelation der Teile, Anpassungsfähigkeit usw. Endlich der Mensch: Stoff, vom Geist beseelt; Intelligenz, Sprache, Selbsterkenntnis, Selbstführung zeichnen ihn aus. Ja, er ist zur Übernatur berufen, zur Auferstehung des Leibes. Den Schluß bilden einige

praktische Hinweise: Die Medizin muß den ganzen Menschen sehen und behandeln; Pflichten des Menschen hinsichtlich seiner Gesundheit: Medizin und Heilung seelischer Krankheiten; Ehrfurcht vor dem Leben, wenn auch das irdische Leben nicht das Höchste ist. *P.*

Albert Ducrocq, Logique de la vie. 8° (239 S.). Paris 1956, Julliard. fFr 600.—. — Es war vorauszusehen, daß die Kybernetik ihre Begriffe und Theorien auch auf das Lebensproblem anwenden wird. „Kybernetik" ist der Name einer neuen, noch in den Anfängen steckenden Wissenschaft, deren Inhalt man vorläufig als Theorie der Maschine, speziell der selbstgesteuerten (automatischen) Maschine umschreiben kann. D., seit einigen Jahren Leiter der Französischen Gesellschaft für Elektronik und Kybernetik, unternimmt kühn den Versuch, Entstehung, Wesen, Entwicklung und Stufen des Lebens bis herauf zum Menschen nach Analogie automatischer Apparate zu erklären. Das ganze Geheimnis liegt in dem etwas schillernden Begriff des ‚asservissement'. Für einen kritischen und besonnenen Leser können freilich der jugendliche Schwung der Rede und die geistreich-findige Verknüpfung und Verarbeitung von neuesten physikalischen und biologischen Entdeckungen die großen Lücken in der Kette der Beweise nicht schließen. Immerhin, etwas ist an der Sache daran, und so wird der Naturphilosoph nicht umhin können, sich diese Gedankengänge einmal zu überlegen, sei es, um an seinen bisherigen Ansichten manches zu verbessern, sei es auch, um einem Wiederaufleben des Materialismus in verfeinerter Form wirksam zu begegnen. *P.*

Pius Künzle O. P., Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen. Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin (Studia Friburgensia, Neue Folge 12). 8° (XXIV u. 245 S.). Freiburg/Schw. 1956, Universitätsverlag. sFr 15.60. — Diese sorgfältig gearbeitete Dissertation bringt Licht in eine alte Streitfrage. Nicht nur die Sache selbst ist umstritten (Identität, Realunterschied oder eine Mittellösung?), auch die Zuweisung der Lösungen an die Autoren ist nicht immer eindeutig. So kann K. gleich zu Beginn des 1. Teiles in kritischer Auseinandersetzung mit Boyer, Schmaus u. a. zeigen, daß Augustinus weder — entgegen einer verbreiteten Meinung — für die Identitätsthese, noch für die Realunterscheidung angerufen werden kann. Wohl ist die Gleichsetzung ‚augustinistisch'; sie findet sich u. a. bei Isidor von Sevilla, dessen Text in eine pseudo-augustinische Schrift übernommen wurde. K. verfolgt den Stand der Frage bei den Frühscholastikern und in der beginnenden Hochscholastik, z. T. anhand von unedierten Texten (Ausschnitte aus 12 Autoren sind im Anhang abgedruckt). Im 2. Teil legt K. die einschlägigen Stellen aus Thomas vor und erläutert sie ausführlich. Das Ergebnis der Untersuchung ist eindeutig: Thomas faßt die Potenzen als von der Substanz real unterschiedene Akzidentien auf. Die Begründung ist tief im Metaphysischen verankert: wie nur in Gott Wesen und Sein zusammenfallen, so ist auch Sein und Tun nur in ihm identisch. In der konsequenten Aufweisung dieser letzten Zusammenhänge steht Thomas weit über seinen Vorgängern. Die Studie ist nicht nur für Psychologie und Ontologie, sondern auch für eine Reihe von theologischen Fragen von Bedeutung, wie K. in der Einleitung aufzeigt. *P.*

Bruno v. Freytag-Löringhoff, Logik. Ihr System und ihr Verhältnis zur Logistik (Urban-Bücher 16). Kl.-8° (224 S.). Stuttgart 1955, Kohlhammer. DM 3.60. — Wie der Titel andeutet, enthält das Buch zwei Hauptteile. Der erste ist ein Lehrbuch der klassischen Logik in nicht traditioneller Form, der zweite bringt einen Abriß der Logistik und vergleicht dann Logik und Logistik. Das Besondere des 1. Teiles besteht in der Zielsetzung, nämlich die gesamte Logik als Lehre von Identität und Diversität darzustellen, und in der einfachen Symbolik (Striche, Pfeile...), in die diese Darstellung eingekleidet und durch die

ihr Verständnis erleichtert wird. Die großen Themen des Aufbaues lauten wie gewohnt: Begriffe und ihre Definition, Urteile, Schlüsse. Doch der Inhalt weicht vielfach vom Gewohnten ab. Es wird jeweils nur das Wesentliche herausgearbeitet und dann entsprechend symbolisiert. Unter anderem zeigt sich, daß der Modus Bamalip aus der Reihe fällt. Der Verf. weist an einem ausführlichen Beispiel (ein Problem, das sich an ein hypothetisches Urteil knüpft) nach, wie die Syllogistik noch weiter entwickelt werden kann. Nebenbei werden manche Vorwürfe der Logistik gegen die klassische Logik entkräftet. Schärfer wird die Auseinandersetzung im 2. Teil, wo F.-L. nach einer kurzen Übersicht über den Inhalt der Logistik dieser den Platz zuweist, den sie beanspruchen darf. Übertreibungen werden beschnitten, Mißverständnisse aufgeklärt. Viele werden mit Genugtuung die 15 Thesen zur Kenntnis nehmen, die das Ergebnis der Gegenüberstellung zusammenfassen. Den Abschluß bilden 13 Seiten Literaturverzeichnis mit kritischen Bemerkungen sowie Namen- und Sachregister. *P.*

Gustav Siewerth, Die Sinne und das Wort. Kl.-8° (52 S.). Düsseldorf 1956, Schwann. DM 3.50. — Aus feinfühliger Sprachanalyse heraus entwickelt S. eine Metaphysik der Sinne. Aber nicht in Form einer trockenen „Abhandlung". In dichterisch gehobener Rede, von heiligem Ethos getragen, spricht S. vom Sehen und Hören, vom Bild und vom Schauen, von der „Unzucht" der heutigen Bildtechnik (die Illustrierten!), vom Wort als dem Ausdruck des Herzens und von seiner sammelnden Kraft. Ein Büchlein zum besinnlichen Verkosten! *P.*

A. L. Vischer, Das Alter als Schicksal und Erfüllung. Dritte, verbess. und vermehrte Aufl. 8° (264 S., 9 Tafeln). Basel 1955, Schwabe. sFr 11.50. — Man könnte dieses Buch unter Biologie, Medizin, Psychologie, Soziologie oder auch „Geragogik" (als Gegenstück zur Pädagogik) einreihen; denn alle diese Rücksichten werden hier zu einer feinsinnigen und ansprechenden Gesamtorientierung über das Altersproblem verwoben. Das Werk hat in anderthalb Jahren zwei Auflagen erlebt und ist bis jetzt in vier Sprachen übersetzt worden. Der Verf. ist seit Jahren als Arzt im Altersheim der Stadt Basel tätig. Aus seiner reichen Erfahrung schildert er den physiologischen und den ihm irgendwie parallel gehenden seelischen Alternsprozeß. Der 2. Teil handelt von der Lebensdauer. Wie groß ist sie, kann sie verlängert werden? Verjüngung? Das Alter ist für Krankheiten leichter anfällig; doch können durch den Arzt und überhaupt durch eine geeignete Alterspflege viele Härten gemildert werden. Vor allem aber kommt es auf die Lösung des sozialen Problems an: den Alten muß in der menschlichen Gesellschaft die ihnen zukommende Stellung eingeräumt werden; die Jungen, die öffentliche Meinung und die Alten selbst müssen das Alter richtig zu schätzen wissen. So kann dem alt und gebrechlich Gewordenen geholfen und sein oft so wertvoller Leistungsbeitrag dem Wohle der Menschheit zugeführt werden. Die auf die Offenbarung gegründete seelsorgliche Seite fehlt allerdings; aber auch so wird das Buch nicht nur dem Studium dienen, sondern auch manchem Alternden Richtung weisen und Trost bringen. *P.*

Fundamentaltheologie

Hermann Köster S. V. D., Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie. 8° (122 S.). Kaldenkirchen 1954, Steyler Verlagsbuchhandlung. — Es ist erfreulich, daß auch Missionare zu theologischen Problemen Stellung nehmen: ihr Temperament gibt ihnen eine frische, klare Sprache und sie entgehen leichter den psychologischen Hindernissen der durch Nationalismus oder wissenschaftlichen Narzissmus eingeengten Situationen. Die vorliegenden zwei Aufsätze sind mit gutem Gespür für allerorts empfundene, doch selten ausgesprochene Fragen und mit wahrhaft katholischer Weite des Gesichtsfeldes geschrieben.

Sie geben bemerkenswerte Anregungen für eine Neugestaltung des theologischen Studiums, die besser den Bedürfnissen innerer wissenschaftstheoretischer Einheit wie auch denen der Verkündigung an alle Völker entspräche. Das Vorwort nennt den Obertitel „Theologie und Mission"; dieser Titel hätte den Inhalt treffender bezeichnet als der, welcher tatsächlich auf dem Titelblatt steht und nur dem ersten Aufsatz zukommt. Nach Köster befolgen die historischen, philologischen, juristischen, psychologischen, soziologischen u. a. Disziplinen innerhalb der Theologie zwar die ihnen jeweils eigene und mit den profanen Wissenschaften gemeinsame Methode, sollten aber straffer in den Dienst der einheitbildenden Dogmatik genommen werden. Es kann hier nicht auf Einzelheiten eingegangen werden, doch sei besonders auf die Ausführungen des Verf.s zur Fundamentaltheologie, Exegese und Moral, sowie zur Problematik der lateinischen Terminologie verwiesen. Der zweite Aufsatz behandelt die sogen. Missionswissenschaft als theologisches Fach und setzt sich kritisch mit der „Introduction à la Missiologie" von André Seumois (Schöneck-Beckenried 1952) auseinander. *H. Zeller S. J.*

Gottlieb Söhngen, Philosophische Einübung in die Theologie. Erkennen — Wissen — Glauben (Studium universale). 8° (XIII u. 141 S.). Freiburg/München 1955, Alber. — Diese Einübung in die Theologie unterscheidet sich von anderen theologischen Einleitungsschriften vor allem durch die Zweckbestimmung. Sie will dem Leser weder die Stellungnahme des Verf. zu den in den letzten Jahrzehnten häufig behandelten Vorfragen der Theologie klarlegen noch rein historisch die Meinung anderer vorführen. Hier soll vielmehr der Leser das gedankliche Werkzeug richtig gebrauchen lernen, damit er sich dann selbst ein Urteil bilden kann. Zu diesem Zweck wird er zuerst in die scholastische, vor allem aristotelisch-thomistische Begriffsprache eingeübt (Kap. 1 u. 2: vom Wesen der Erkenntnis und der Wahrheit). Dann lernt der Leser die aristotelische Lehre von der Wissenschaft kennen: was ist Wissen zum Unterschied von den anderen Betätigungen des menschlichen Verstandes? welches ist die Methode, welches sind die Arten der Wissenschaft? Die Großartigkeit dieser Konzeption, aber auch ihre Ergänzungsbedürftigkeit von der modernen Geschichtswissenschaft her werden hier aufgezeigt (Kap. 3). Im folgenden Kapitel wird eine phänomenologische Analyse des Glaubensaktes im Sinne der großen Scholastiker vorgenommen. Hier ist vor allem erwähnenswert, daß S. zum Vorwurf des „Intellektualismus", der gegen die scholastische Lehre erhoben wird, Stellung nimmt, wobei er den Unterschied zwischen dem griechischen und dem biblischen Wahrheitsbegriff aufzeigt (dort ist ein Verstehen oder Einsehen der Wahrheit, hier ein Stehen in Gott gemeint), aber auch eine Synthese findet, die sich aus dem Vollverständnis beider Begriffe heraus ergibt. Es wird jedoch zugegeben, daß die scholastische Theologie einseitig den Glaubenswahrheiten (im Gegensatz zu den Glaubenstatsachen) verbunden war (Kap. 4). Wie von selbst ergibt sich dann für den letzten Teil die Frage, ob und in welchem Ausmaß der aristotelische Begriff der Wissenschaft auf den Glauben angewendet werden kann, m. a. W. ob und wie Theologie als Glaubenswissenschaft zu verstehen ist. Der Verf. läßt wiederum den hl. Thomas mit seinen bekannten Unterscheidungen zu Wort kommen (*scientia conclusionum*, *scientia subalternata*) und fügt einige treffende Bemerkungen über das Verhältnis von Theologie und Philosophie, von *conclusio theologica* und *intellectus fidei*, von Theologie und Magisterium hinzu (Kap. 5). Ontologisch-metaphysische und religionsphilosophische Vorfragen zur Theologie sollen in einem zweiten Bändchen behandelt werden. — Das Büchlein ist klar und bündig geschrieben, und wenn es auch in erster Linie nicht für den Theologen und Philosophen von Fach bestimmt ist, so wird doch auch dieser manche Anregung halten, vor allem in den über die herkömmliche Fragestellung hinausweisenden Anhängen.

Anerkennung verdient auch die Verdeutschung scholastischer Ausdrücke. Eine kritische Stellungnahme zum Einzelnen erübrigt sich bei der besonderen Zweckbestimmung der Schrift. Es könnte allenfalls gefragt werden, ob dem Nichtfachmann, der ja der Hauptadressat der Schrift ist, mit der gedrängten Fülle an ungewohnten Gedankengängen nicht doch zu viel zugemutet wird. Leicht ist es ihm sicher nicht gemacht, wie S. selber anmerkt.

J. Felderer S. J.

Dionysius Lasić OFM, Hugonis de S. Victore Theologia perfectiva. Eius fundamentum philosophicum ac theologicum (Studia Antoniana 7). Gr.-8° (402 S.) Rom 1956, Pontif. AthenaeumAntonianum. Lire 750.—. — Mit *theologia perfectiva* bezeichnet L. die theologische Wissenschaft von der übernatürlichen Vollkommenheit des Menschen. Wie der Untertitel anzeigt, geht es dem Verf. vor allem darum, die philosophischen und theologischen Grundlagen dieser Theologie bei Hugo von St. Viktor herauszuarbeiten, was praktisch durch eine sehr breit angelegte Darstellung der Epistemologie Hugos geschieht. Da es unmöglich ist, die vielen Einzelheiten kurz zusammenzufassen, sei hier nur der Grundgedanke hervorgehoben, daß alle philosophischen und theologischen Wissenschaften, bei aller Wahrung ihrer wesentlichen Unterschiede, ein Ganzes bilden in ihrer Herleitung von der sich mitteilenden Vollkommenheit Gottes und Hinordnung auf die partizipierte Vollkommenheit des Menschen. Eine etwas gedrängtere Darstellung hätte den Gedanken Hugos stärker hervortreten lassen. Die bessere Kenntnis dieses bedeutenden Theologen bereichert unser Wissen um die mittelalterliche Scholastik. *F.*

Carla Calvetti, La fenomenologia della credenza in Miguel de Unamuno. Gr.-8° (136 S.). Mailand o. J. (1955), Carlo Marzorati (via priv. Borromei 1 B/7). — Unamunos extremer Individualismus und Antiintellektualismus kommen auch in seinem Glaubensbegriff zum Ausdruck: sein Glaube kommt ohne Dogmen und ohne Beziehung zur Kirche aus. Die Wurzel von U.s Einstellung ist die tragische Lehre vom Menschen, der dauernd in Angst um sein Fortbestehen lebt. Das gewollt Paradoxe und Widerspruchsvolle im Schrifttum U.s lassen eine Beschäftigung mit ihm unfruchtbar erscheinen. Das Buch ist eine klare Darstellung einer unklaren Sache. *F.*

Eugène Joly, Qu'est-ce que croire? (Je sais — je crois 6). 8° (142 S.). Paris 1956, Librairie Arthème Fayard. — Dem Anliegen dieser Bücherreihe gemäß behandelt J. die Glaubensfrage vom praktischen, seelsorgerlichen Standpunkt aus. Den Suchenden und Zweifelnden, die in erster Linie angesprochen werden, wird der christliche Glaube als lebendige Begegnung mit Gott in Christus dargestellt. Schon diese Definition des Glaubens zeigt an, daß der Verf. großen Nachdruck legt auf das vitale, personale Element in der Struktur des Glaubens, ohne ihn jedoch in eine unklare Schwärmerei aufzulösen. Kurz und scharf werden der neuzeitliche Atheismus, das Problem der Vielheit der Religionen, die Frage nach dem Sinn des Leids in der Welt als Gründe für Glaubensschwierigkeiten gezeichnet und gelöst. Als Voraussetzung des Glaubens wird mit Recht die Offenheit des Herzens gegen Gott hin stark hervorgehoben, in der J. jene *fides virtualis* erblickt, die für den genügt, der ohne eigene Schuld zu einem formellen Glauben nicht kommen kann. — Da und dort stutzt man beim Lesen unwillkürlich. So wenn es einfachhin heißt, wir könnten vom Wesen Gottes nichts erkennen ohne Offenbarung (16), oder wenn behauptet wird, die korrekt dargestellten Geheimnisse des Christentums tragen die Garantie ihrer Wahrheit in sich (65f), oder wenn der auch den Menschen einschließende Evolutionismus als „evidence" bezeichnet wird (116). Vergleiche hinken bekanntlich; doch der Vergleich auf S. 107 scheint im entscheidenden Punkt zu versagen, denn die Frage ist dort, wieso sich auch Nichtgetaufte auf dem

heilbringenden Schiff befinden, und nicht, was man auf diesem Schiff zu seiner Rettung zu tun hat. Diese paar theologischen Anmerkungen schwächen in keiner Weise unsere Überzeugung, daß dieses von tiefer Einfühlung diktierte und meisterhaft geschriebene Buch viel Gutes wirken wird. *F.*

Maria Schlüter-Hermkes u. Georg Karl Frank, Gottesliebe und Weltverantwortung (Rothenfelser Reihe 3). 8° (102 S.) Würzburg 1956, Werkbund-Verlag. — Wiederum wird in Form von Gesprächen Friedrich v. Hügels Bemühen um eine weltnahe Religion und gottnahe Welt einem breiteren Publikum bekannt gemacht. Das Anliegen Hügels wird stets aktuell sein und daher sind seine Gedanken auch für den heutigen Christen eine ernste Mahnung. Einige überspitzte Formulierungen wirken störend. Was soll es heißen, wenn eine Wissenschaft willkommen geheißen wird, die der beweisenden Theologie einen Widerspruch entgegensetzt (S. 22), oder wenn vom Glauben gesagt wird, daß er das Problem des Leids eher schafft als löst, zumal gleich darauf der Sinn des Leids im Licht des Glaubens aufgezeigt wird (61f)? Wie in einer anderen Besprechung (s. diese Zeitschr. 1954, 234) so muß auch hier gesagt werden, daß die Gedanken Hügels an Eindringlichkeit nichts gewinnen, wenn man an ihnen eine Originalität betont, wo sie keine haben. *F.*

Karl Stern, Die dritte Revolution. Psychiatrie und Religion. Ins Deutsche übersetzt durch Herbert Wolff. 8° (232 S.). Salzburg o. J. (1956), Otto Müller. Geb. S 76.—. — Als dritte Revolution (nach den Revolutionen des Marxismus und der Rassenlehre) bezeichnet St. den neuzeitlichen Versuch, Glauben und Offenbarung durch Wissenschaft im Sinne Comtes zu ersetzen. Das Hauptanliegen des Buches ist es, zu zeigen, wie die Psychoanalyse an sich geeignet ist, der Religion in der Verteidigung der metaphysischen Werte im Menschen Schützenhilfe zu leisten, insofern sie in Tiefen des Menschen vorstößt, die durch die positivistische Wissenschaft nicht mehr erreicht, sondern nur durch Empathie (Intuition, Einfühlung) aufgedeckt werden können. Freilich müsse die Psychoanalyse vom materialistischen Geist gelöst werden, der ihr infolge ihrer historischen Entwicklung anhaftet. Die Stärke des Buches liegt dort, wo der Psychiater von seinem Fach redet, obwohl man bei manchen Fällen, die aus der Praxis angeführt werden, den Eindruck nicht los wird, daß die psychoanalytische Interpretation nicht ganz frei ist von Willkür bzw. Suggestion. Was St. über Glaube und Religion sagt, ist zum mindesten ungenügend. Es wird einem nicht klar, wie sich Religion und Glaube zu den menschlichen Seelenkräften verhalten. Wie kann man z. B. von „innigen Beziehungen zwischen Paranoia und Glauben" sprechen, auch wenn dann die Unterschiede zwischen beiden nicht außer Acht gelassen werden (213f)? Die Ähnlichkeit ist recht oberflächlich, die Unterschiede aber sind wesentlich. Nach katholischer Lehre ist der Glaube eine Zustimmung, deren Vernünftigkeit bewiesen werden kann und muß. Dieser Mangel läßt leider keine rechte Freude aufkommen an dem lobenswerten Versuch, Licht auf eine Frage zu werfen, die heute sehr aktuell ist. *F.*

Erich Kleineidam, Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard von Clairvaux (Erfurter theol. Schriften 1). 12° (66 S.). Leipzig 1955, St.-Benno-Verlag. — St. Bernhard ist zwar vertraut mit den Theologen und der Theologie seiner Zeit, aber er ist durchaus seelsorglich eingestellt. Das Profanwissen schätzt er recht gering ein; dem theologischen Wissen, sofern es das Herz ergreift und befruchtet, schreibt er einen Wert zu *„ad aedificationem sui et proximi"*, zur Überlieferung und Verteidigung des Glaubens und zum Unterricht der Christen. — Ein Beitrag zum Abälardstreit ist der Hinweis, daß Bernhard selbst von der Appropriation unter Wahrung der Wesensgleichheit Gebrauch macht.

Fl. Schlagenhaufen S. J.

Textes Newmaniens publiés par H. Tristram, L. Bouyer, M. Nédoncelle. II. Écrits autobiographiques. Etablissement du texte et introduction par H. Tristram, traduction par Isabelle Ginot, notes par L. Bouyer. 12° (443 S.). Brügge 1956, Desclée de Brouwer. Geb. bFr 150.—. — Eine liebe Gabe für die Freunde Newmans, dessen Innenleben sich in diesen Schriften widerspiegelt. Zum Verständnis seines Werdens trägt wohl am meisten ein bisher nicht veröffentlichter Brief (im Gegensatz zum sonst zweisprachig, englisch und französisch, geschriebenen Text nur in französischer Übersetzung) bei. Der weitere Band soll den Rest des Tagebuches (die ersten Teile) und die Aufzeichnungen N.s über seine Tätigkeit in Irland enthalten. *Schl.*

Heinrich Fries, Bultmann-Barth und die katholische Theologie. 12° (172 S.). Stuttgart o. J. (1955), Schwabenverlag. — Ein echt christliches Anliegen bewegt Bultmann zur Entmythologisierung des NT, die Hörbarmachung des Wortes Gottes. Dieses wird aber doch nur für den hörbar sein, der Gott und sein Reich über alles zu stellen bereit ist, nicht aber für den, der den Menschen zum entscheidenden Maßstab dafür macht, was Gottes Wort sein kann. Dieses letztere getan zu haben, ist der Haupteinwand K. Barths gegen Bultmann — er nennt es vorkopernikanisches Gehaben — und Fries macht sich diesen Vorwurf zu eigen: bei Bultmann ist der Mensch und sein Vorverständnis das Maß seines und jeglichen Verstehens von Gottes Wort und Offenbarung. Dadurch geschehe etwas, was in der Theologie nie geschehen dürfe. — Nach Bultmann ist ja das Kerygma von Christi Tod und Auferstehung, und zwar das Kerygma als solches und für sich genommen, das eigentlich Christliche. Eine hinter dem Kerygma liegende historische Wahrheit zu suchen, sei überflüssig und sie zu finden unmöglich. Führt doch die Symbolkraft des Kerygmas allein zur „Erlösung", nämlich zur Befreiung von sich selbst zu sich selbst, von der Uneigentlichkeit der Selbstsicherung zur Eigentlichkeit, nämlich zum Ausgeliefertsein, zur freien Hingabe an die Zukunft. Fries unterstreicht, wie gesagt, den dagegen erhobenen Einwand Barths, daß ja das Zentrum des christlichen Kerygmas war und ist: das sachliche Geschehen des Sterbens und der Auferstehung Jesu hat unabhängig vom Kerygma und vor diesem einen objektiven Wert. Fries stimmt aber auch dem Einwand Jaspers gegen Bultmann zu: Wenn Glaube, Gnade, Erlösung nichts anders ist als das Freiwerden von sich selbst zu sich selbst, dann bedürfe es dazu nicht des symbolkräftigen Kerygmas vom Tod und der Auferstehung, denn jenes könne auch ohne dieses erreicht werden. Mit Recht gibt Fries zu, daß der Mensch seine volle Wirklichkeit nur im Glauben sehen und nur in ihr bestehen könne; diese volle Wirklichkeit aber bezeichnen wir als Übernatur. — Weiter wendet Fries ein: Wenn Bultmann ausgeht vom reformatorischen Satz der totalen Verderbtheit des Menschen, so muß doch jede Bewegung des so verfallenen Menschen innerhalb dieser Verfallenheit bleiben, und somit müßte auch die Bewegung des Zusichkommens eigentlich unerheblich sein und nicht Erlösung und Gnade. Grundsätzlich stellt Fries fest: Mythus ist nach Bultmann die Darstellung des Transzendentalen als Innerweltliches, des Jenseitigen als Diesseitiges und nicht die Darstellung des innerweltlichen sachlichen Geschehens als personales Tun einer Gottheit. Ein Mythus im Sinne Bultmanns verlangt aber nur dann eine Interpretation (kann also nicht objektive Wirklichkeit sein), wenn Gott und Schöpfung nur Gegensatz sind. Ist aber Gott in den Geschöpfen und sind diese sein Abbild (was eigentlich damit ausgewiesen ist, daß das Wort Fleisch geworden ist, woran auch Bultmann festhielt), dann kann innerweltliches Tun Gottes nicht ausgeschlossen sein; es kann aber dann auch Erweis des Rechtes (und R. möchte hinzufügen) und der Pflicht zu glauben sein. Das Gesetz der „geschlossenen Naturkausalität" — ein weiterer tragender Pfeiler in Bultmanns System — ist demnach nur ein Postulat. Fries meint, gerade durch Bultmanns Argumen-

tation sei auch der andere Pfeiler als morsch erwiesen, nämlich die reformatorische Lehre von der völligen Verderbtheit des Menschen; denn unter dieser Voraussetzung sei Bultmann nicht zu bekämpfen. — Damit dürfte die Fülle des Büchleins angedeutet sein. Bultmann möchte die Nächstenliebe als beherrschende christliche Norm festhalten. Aber kann man diese aus der Gottesliebe ausklammern und ist Gottesliebe in Bultmanns System psychologisch so ohne weiteres möglich? Rez. fürchtet, daß eine fruchtbringende Auseinandersetzung mit Bultmann (und K. Barth) so lange kaum zustande kommt, als im Vorfeld der Begriffe (wie Sein, Erkennen usw.), wo doch die Vorentscheidungen fallen, keine Einigkeit herrscht. *Schl.*

Henri de Lubac, Amida. Aspects du Bouddhisme. 12° (359 S.). Paris o. J. (1955), Editions du Seuil. — Auf Grund einer überreichen (französischen und englischen) Literatur bietet de Lubac eine historische Darstellung der eigenartigen Ausprägung des Buddhismus zum Amidismus, angefangen von den ersten Ansätzen dazu in der frühbuddhistischen Literatur über die weitere Ausformung in China bis zum japanischen Amidismus, wo er, vielfach in shintoistischem Kleid, zur Herrschaft gelangte. Nicht ganz ohne Grund sahen die ersten Missionäre im Amidismus eine Art heidnischen Luthertums: die vertrauensvolle Anrufung Amidas führt zum „Reinen Land", zum Paradies. Aber der Amidismus ist in China älter als die Kenntnis des Christentums. Ist er trotzdem eine Heilsreligion der Gnade? Man muß H. de Lubac rechtgeben, wenn er ein energisches Nein spricht; denn theoretisch ist Amida doch nur eine Personifikation des Erbarmens (mit weiteren Personifikationen im Gefolge). Theoretisch ist das Grundschema des Buddhismus festgehalten: alles, also auch die Fähigkeit zur Anrufung Amidas, ist Karma, alles bestimmte Sein ist nur Schein, das „Reine Land" ist kein christliches Paradies, sondern nur Durchgangsort, allerdings führt der Weg von dort nur ins Nirwana. Wohl werden iranische Einflüsse zur Entwicklung des Amidismus beigetragen haben (Amida = Maitreja = Mithras, Bringer des Lichtreiches), aber die fromme Richtung des Buddhismus hatte unabhängig vom Iran schon die Tendenz zur Entwicklung des Amidismus; die japanische Seele scheint geradezu auf ihn hin veranlagt. — Ganz scheint de Lubac nicht befriedigt zu sein vom Ergebnis: Amidismus ist Buddhismus. Dieser kennt ja keinen persönlichen Gott und ist somit in diesem Sinn atheistisch. Dennoch möchte de Lubac die Verehrer Amidas nicht Atheisten nennen. Damit will doch wohl gesagt sein, daß es mehr auf die Struktur des religiösen Aktes ankommt als auf die des theoretischen Religionssystems. Echtes Streben nach Wahrheit und Sittlichkeit wird man den Verehrern Amidas zubilligen. Kann man darin den (nach einigen rechtfertigenden) virtuellen Glauben sehen? *Schl.*

Joseph Henninger, Ist der sogenannte Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle? (Sonderabdruck aus Anthropos 50 [1955] 81—148). Posieux (Fribourg), Anthropos. — Die Vermutung der Literarkritik wird durch diese sorgfältige ethnologische Studie bestätigt: der „Nilus-Bericht" ist romanhaft, gerade die auffallendsten und charakteristischen Züge in demselben widersprechen dem, was uns aus zuverlässigen Quellen über das vorislamische Arabien bekannt ist. Somit fällt er als ethnographische und religionsgeschichtliche Quelle weg — und damit stürzt eine Säule für die Theorie eines Totem-Kommunion-Opfers. *Schl.*

Johannes Walterscheid, Das Leben Jesu nach den neutestamentlichen Apokryphen (Religiöse Quellenschriften 3). Kl.-8° (67 S.). Düsseldorf 1953, Patmos-Verlag. DM 1,60. — In kurzen Einleitungen werden Ursprung und Zweck der einzelnen Schriften geklärt. Alle, die sich mit dem NT befassen und besonders die Theologiestudierenden werden dem Herausgeber dankbar

sein dafür daß er ihnen das Wichtigste aus dem apokryphen Schrifttum leicht zugänglich gemacht hat; denn durch nichts wird die Verläßlichkeit der Hl. Schrift besser illustriert als durch einen Vergleich mit diesen sonderbaren literarischen Produkten, in denen der Phantasie freier Lauf gelassen wurde.

J. Felderer S. J.

Joseph-Rhéal Laurin O. M. I., Orientations maîtresses des Apologistes chrétiens de 270 a 361 (Analecta Gregoriana 61). 8° (XVI u. 487 S.). Rom 1954, Universitas Gregoriana. — Diese gründliche und in Übersichtlichkeit, Bibliographie und Registern vorbildliche Arbeit des Theologen aus Ottawa beschäftigt sich mit einem Zeitraum der christlichen Literaturgeschichte des Altertums, in dem die Apologetik von den bescheidenen Anfängen bei den frühen Apologeten zu den ersten Ansätzen von Systematik aufsteigt. Die Schriften des Methodius, Eusebius, Arnobius, Lactantius, Athanasius und Firmicus werden auf drei Fragen hin untersucht: An welchen Personenkreis wenden sie sich? Welches Ziel suchen sie zu erreichen? Welcher literarischen und logischen Mittel bedienen sie sich? — Der erste Teil des Buches zeichnet den historischen Hintergrund: die geistige Verfassung des Heidentums gegen Ende des 3. Jahrhunderts und seine Hauptströmungen im Bereich der Philosophie und der Kulte, die antichristliche Polemik des Porphyrius und die innere und äußere Lage der Kirche. Das Aufflammen der diokletianischen Verfolgung kurz nach der Jahrhundertwende schafft eine neue Situation, die der zweite Teil untersucht. Hier begegnen wir den Gegenstößen von christlicher Seite in den Schriften des Methodius, Eusebius, Arnobius und Lactantius. Im dritten Teil wird gezeigt, welche Umorientierung die seit dem Mailänder Edikt von 313 sich tiefgreifend verändernde Lage von den Apologeten verlangt. Neben den späteren Werken des Lactantius und Eusebius kommen hier auch Athanasius und Firmicus Maternus zur Behandlung. — Die durch ein Schema verdeutlichte Zusammenfassung nennt als Ergebnis (die treffende Charakteristik der einzelnen Persönlichkeiten und Werke kann hier natürlich nicht wiedergegeben werden): Nach einem Schweigen während der letzten drei Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts steigt die apologetische Literatur in den ersten zwanzig Jahren des 3. Jahrhunderts steil zu einer gewissen Blüte auf, um im Zeitraum von 320 bis 361 nur noch mäßige Leistungen bei Eusebius und Firmicus zu erreichen. Als geniale Leistung kann man kein Werk des behandelten Zeitraumes ansprechen; an geistiger Zeitnähe lassen sie manches vermissen. Besonders der neugewonnene kirchenpolitische Rückhalt am Kaiser schwächt die Auseinandersetzung mit der heidnischen Kritik, was zu einer gefährlichen Reaktion unter Julian führen wird. Der Höhepunkt der Patristik steht noch bevor und wird auf dem Gebiete der Dogmatik liegen.

H. Zeller S. J.

Alois Riedmann, Die Wahrheit des Christentums. Band III: Die Wahrheit über die Kirche Jesu. Gr.-8° (XVI u. 246 S.). Freiburg 1955, Herder. Geb. DM 18.50. — Dieses für Katecheten und gebildete Laien bestimmte apologetische Handbuch (apologetisch in einem sehr weiten Sinne) behandelt im vorliegenden Band die Kirche Jesu Christi. Zum Unterschied von anderen Werken ähnlicher Art verwendet der Verf. zur schärferen Abzeichnung der christlichen Wirklichkeit (wie schon in den anderen Bänden) auch interessantes religionsgeschichtliches Material. Im Aufbau der Kapitel begegnen wir den üblichen Themen: Gründung, Wesen und Aufgabe, Lehr-, Priester- und Hirtenamt, Hierarchie, Zugehörigkeit, Eigenschaften, menschliche Gestalt der Kirche. Seinem Zweck entsprechend läßt sich der Verf. nicht viel auf die hie und da noch offene Problematik ein, sondern sucht zu möglichst klaren und einprägsamen Durchblicken zu gelangen. Die klassischen Dokumente werden ebenso reichlich herangezogen wie die neueste Literatur. Die Berücksichtigung der

Enzyklika „Mystici corporis" verhütet, daß der Mysteriencharakter der Kirche zu kurz komme. Ein ausführliches Register macht das Werk zu einem brauchbaren Nachschlagemittel in der heute wieder lebhaften und immer breitere Kreise ziehenden Diskussion ekklesiologischer Fragen. *Z.*

Ernst Hammerschmidt, Grundriß der Konfessionskunde. 8° (211 S.). Innsbruck 1955, Tyrolia. Geb. S 58.—. — Nachdem die umfangreiche und kostspielige „Konfessionskunde" von Konrad Algermissen (1950 in 6. Auflage erschienen) vergriffen ist, wird man dem Verlag Tyrolia für die Herausgabe des vorliegenden Werks im Rahmen seiner Kompendienreihe dankbar sein. Die Darstellung ist bei großer Stoffülle äußerst knapp; so ist das Buch als Orientierung in so wichtigen Fragen auch für Studierende und weitere Kreise erschwinglich. Der Aufbau folgt der geschichtlichen Entwicklung von den Spaltungen der ersten Jahrhunderte bis zu den Sekten der Neuzeit. Auch die ökumenische Bewegung wird kurz skizziert und eine Liste einschlägiger Literatur zum Weiterstudium geboten. Als Schüler Josef Caspers geht der Verf. ausführlich auf die im allgemeinen zu wenig bekannten getrennten Kirchen des Ostens ein: über ein Drittel des Buches ist ihnen gewidmet. Da auch die Reformation und die aus ihr entstandenen Kirchengebilde eingehend zur Sprache kommen mußten, blieb für die Behandlung des modernen Sektenwesens leider nur wenig Platz übrig. Könnte das Buch in dieser Hinsicht noch etwas erweitert werden, nähme sein wissenschaftlicher und praktischer Wert noch zu. *Z.*

Catholica. Jahrbuch für Kontroverstheologie, hrsg. von Robert Grosche. 10. Jahrgang, 2. Teil. 11. Jahrgang, 1. Teil. 8° (je 80 S.). Münster 1955/56, Aschendorff. Je DM 5.50 (im Abonnement je DM 5.—). — Die genannte Zeitschrift, die von 1932 bis 1939 als Vierteljahrsschrift erschienen war, kam 1952 im 9. Jahrgang als Jahrbuch neu heraus. Es waren jährlich zwei Teile geplant, doch ist bis jetzt jährlich nur ein Teil erschienen. Man sollte daher lieber von Bänden als von Jahrgängen sprechen, um bibliothekarische Unklarheiten zu vermeiden. Robert Grosche, der rührige Kölner Stadtdechant, verdient wärmsten Dank dafür, daß er die mühevolle Aufgabe wieder übernahm, Kontroverstheologie im Sinne ehrlicher Begegnung der Konfessionen im deutschen Raum zu fördern. Eine Reihe namhafter Autoren (Hermann Volk, Oskar Bauhofer, Annie Kraus, Karl Thieme, Bernhard Poschmann u. a.) behandelt in den vorliegenden Heften Themen der Mariologie, der Schöpfungslehre, des Existenzialismus, der Liturgie und Dogmengeschichte. Von besonderem Wert ist auch die von Robert Samulski zusammengestellte periodische Bibliographie kontroverstheologischer Schriften. Wir wünschen der Zeitschrift einen gedeihlichen Fortgang und die gebührende Beachtung „über den Zaun". *Z.*

W. H. van de Pol, Das reformatorische Christentum in phänomenologischer Betrachtung. 8° (450 S.). Einsiedeln-Zürich-Köln 1956, Benziger. sFr 19.80. — Die Geschichtlichkeit der Kirche bringt es mit sich, daß ihr Wesensbesitz nicht einfach mit der menschlichen Realisierung dieses Besitzes zusammenfällt. So können Konversionen außer dem persönlichen Aspekt der „Bekehrung", in der man etwas aufgibt, auch einen überpersönlichen Aspekt für die Kirche haben, der man etwas heimbringt, was zu Unrecht „draußen" gepflegt wurde. Die in Feindseligkeit erstarrten Fronten werden in der Person des Konvertiten überbrückt und die im Kampf zeitweilig suspendierte Selbstkritik erwacht von neuem. Für die solcherart sich öffnende Möglichkeit einer verständnisvollen konfessionellen Begegnung bietet das Buch van de Pols ein beachtenswertes Beispiel. Der Verf. spricht aus bester Sachkenntnis, denn er ist nicht bloß „Zuschauer", sondern „Beteiligter": er gehörte selbst einst dem niederländisch-reformierten Bekenntnis an und kam über den Anglikanismus zur römisch-katholischen Kirche. Er schreibt mit wohltuender brüderlicher Liebe

und Achtung und bemüht sich, jede voreilige Polemik zu vermeiden; hat diese doch die Wiedergabe der theologischen Grundanliegen auf beiden Seiten verzerrt und damit das ökumenische Gespräch unnötig belastet. Seine Absicht ist rein phänomenologisch, d. h. sie geht auf eine möglichst getreue Zeichnung der wesentlichen Züge des reformatorischen Denkens aus. Er schildert nicht einfach den Weltprotestantismus, denn in dies Konglomerat sind liberale und sektenhafte Strömungen eingeflossen, die den Reformatoren des 16. Jahrhunderts und ihrem religiösen Anliegen offenkundig fremd sind. Er profiliert die eigentümliche und alle Gebiete der Theologie durchdringende Denkweise der Reformatoren sowohl durch Analyse des allen gläubigen evangelischen Theologen Gemeinsamen, als auch durch Abhebung von modernen Einzelrichtungen und vom katholischen Standpunkt. Es kommen vor allem Schweizer und Niederländer zu Wort, weniger das deutsche Luthertum. Der Verf. war sich der Schwierigkeit bewußt, durch den Wald der vielgestaltigen und zum Teil sich heftig widersprechenden evangelischen Theologie einen Weg zum „eigentlich Reformatorischen" zu bahnen. Wir glauben, daß ihm das gelungen ist und sein Werk somit viel zur Klärung der konfessionellen Situation beitragen kann. Jede andere Beurteilung und Bemühung ginge am Wesentlichen vorbei und führte nur zu einer oberflächlichen und kurzlebigen, weil nur sprachlichen oder praktischen Verdeckung der Unterschiede. Anderseits gibt die genauere Bestimmung des geistigen Standortes der Reformatoren in vielen Punkten auch überraschende Hoffnungen auf Annäherung, denn die Unversöhnlichkeit des Gegensatzes zur katholischen Theologie, die van de Pol beispielsweise bei Karl Barth und Emil Brunner aufzeigt, beruht nicht einfach und zur Gänze darauf, daß sie reformatorische Theologen sind: „gewisse Tendenzen und Überzeugungen, die heute unter reformatorischen Christen fast allgemein sind, (haben) es eher mit Kant, als mit der Reformation zu tun" (196). Es gehört Mut und Scharfsinn dazu, in dieser Weise die neureformatorische Theologie von ihrem historischen Mutterboden zu distanzieren, doch scheint es heute — auch im Interesse des evangelischen Standpunktes selbst — endlich geschehen zu können und zu müssen. Immerhin bleibt auch außerhalb der „Theologie der Krisis" im reformatorischen Denken als solchem noch genug radikale Verschiedenheit vom katholischen Seins- und Einheitsdenken: mit erschreckender Deutlichkeit tritt der verhängnisvolle Dualismus zutage, der die Schöpfung, den Menschen, seinen Willen und seine Erkenntnis zerreißt und nur nominalistisch zu versöhnen weiß, beispielsweise in der übersteigerten Paradoxie des „gerecht und Sünder zugleich" und in der ebenso bibel- wie wirklichkeitsfremden Beziehungslosigkeit des Glaubens zum Wissen, der Natur zum Evangelium, der Gnade zum gegenwärtigen Sein und des Hl. Geistes zur Kirche. Van de Pol sieht daher den wesentlichen Unterschied katholischen und reformatorischen Denkens in der gegensätzlichen Haltung zur Heilswirklichkeit der Kirche, der dann die Auffassungen über Glaube, Gnade, Sakrament usw. parallel gehen. Im einzelnen behandelt das Buch (dem Vorlesungen an der Universität Nijmegen zugrundeliegen) folgende Themen: das Phänomen des reformatorischen Christentums im allgemeinen und die Entwicklung der Konfessionskunde, die reformatorische Auffassung von der Offenbarung und den ihr eigentümlichen Begriff von der christlichen Wahrheit und Wirklichkeit, die reformatorische Anthropologie im Begriff der Sünde und der Rechtfertigung. Man findet ausführliche Belege und reichliche Angaben neuerer Literatur (auch aus dem angelsächsischen Sprachraum). Otto Karrer hat dem Buch eine empfehlende Einführung gegeben. *Z.*

Bekenntnis zur katholischen Kirche. Mit Beiträgen von Martin Giebner, Rudolf Goethe, Georg Klünder, Heinrich Schlier, hrsg. von Karl Hardt. 8° (194 S.). Würzburg 1955, Echterverlag. DM 7.50. — Was den Leser an diesen

Konversionsberichten besonders beeindruckt, ist die ernste und doch liebevolle Vornehmheit dieser Männer, deren Gewissensentscheidung wir aus der Logik der Geschehnisse selbst heranreifen sehen. Sie sind keineswegs nur um ihr kleines Ich besorgt; das Bewußtsein bleibender Solidarität mit allen Menschen, deren Kreise sie durchschritten haben, gab ihnen das Motiv zur Veröffentlichung dieses Buches. Die Tatsache, daß es nach kurzer Zeit bereits zum dritten Mal aufgelegt wurde, zeigt, daß ihr Wort auch „angekommen" ist. Die vier Konversionen haben eine nach Individualität und Situation ganz verschiedene Vorgeschichte. Pfarrer Giebner betreute bis 1952 eine sächsische Gemeinde. Er gehörte der Hochkirchlichen Vereinigung an und bemühte sich (in wachsendem Gegensatz zur lutherischen Landeskirche) um ein intensiveres liturgisches und sakramentales Leben, das ihn schließlich in die katholische Kirche führte. Auch Dr. Klünder war evangelischer Seelsorger (in einem Vorort Berlins). Sein ausgezeichneter Beitrag läßt seine Konversion als Hinwendung zur „katholischen Fülle" verstehen. Rudolf Goethe, Pfarrer in Hessen und zeitweilig im Kultusministerium tätig, fand Anregung und Pflege seines inneren Lebens in dem frommen Kreise um Margarete Dach in Darmstadt. Die traurige Zeit der „Deutschen Christen" sah ihn auf der Seite der „Bekennenden Kirche". In seinem Streben nach unverfälschtem Glauben und echter Einheit fand er zur Kirche, die ihm (erstmals unter Aufrechterhaltung der Ehe) die Priesterweihe gab. Prof. Schlier ging als Bonner Neutestamentler den biblischen Weg zur Kirche. Das Buch ist für weitere Kreise bestimmt und wir wünschen ihm viele Leser. Das ganze Gewicht der dargelegten Gedanken wird nur der Theologe ermessen. *Z.*

Regards sur l'Orthodoxie. 1054—1954. En collaboration par R. Janin, E. Herman, S. Tyszkiewicz, A. Wenger, P. Mailleux, G. Dejaivfe, J. Callewaert, C. Indekeu, G. Rochcau, P. Kholodiline et J. Posnoff (Cahiers de la Nouvelle Revue Théologique X). 8° (138 S.). Tournai-Paris 1954, Casterman. — Das traurige Jubiläum der tausendjährigen Trennung der Ostkirche von Rom bot den Verf. Gelegenheit, den Lesern der NRTh in diesem Beiheft einen Einblick in die Geschichte und die Eigenart des großen Schismas zu geben. Zunächst führen uns zwei historische Artikel in das tragische Jahr 1054 und zu den wiederholten Versuchen der Wiedervereinigung. Dann wird von der Dogmatik her eine Charakteristik der Orthodoxie im allgemeinen und der Unterscheidungslehren im besonderen versucht. Es folgen zwei Studien über die Hoffnungen und Wege zu einer künftigen Versöhnung. Den Schluß bilden dokumentarische Beiträge über die gegenwärtigen kirchlichen Zustände im russischen Bereich und in der Emigration. So darf man erwarten, daß eine bessere Kenntnis des Ostens und ein lebhafter empfundenes Interesse an der Union unseren menschlichen Anteil an einem Werk vermehrt, das von Gott zu erbitten wir nie aufhören dürfen. *Z.*

Heinrich Fries, Die Kirche als Anwalt des Menschen. Ein Beitrag zum Thema: Die Kirche und der Mensch der Gegenwart. Kl.-8° (172 S.). Stuttgart 1954, Schwabenverlag. DM 6. —. — Die bei aller Steigerung des Lebensstandards zunehmende Existenzbedrohung des modernen Menschen läßt den Tübinger Theologen in dieser kleinen, aber inhaltsreichen Schrift auf die Kirche hinweisen, die der Anwalt der echten menschlichen Werte sein kann, weil sie der Anwalt Gottes unter uns ist. Es geht dabei nicht so sehr um Hilfe in den Konflikten des Einzelschicksals, als um Orientierung in den Grundfragen des Daseins, die sich in dem Maße verdunkeln, als die Zeit in Technizismus und Totalitarismus abgleitet. Mit Geschick schaltet sich Fries in die Diskussionen des gegenwärtigen Geisteslebens ein und zeigt, wie die Kirche nach ihrem Sein (Erlösungswirklichkeit aus dem Prinzip der Menschwerdung) und nach ihrem Wirken (Verkündigung und Liturgie) die wesentlichen Mächte der Heilung bereitstellt. Mit dem nötigen Takt verwendet, wird das Buch vor allem den Seelsorgern nützlich sein. *Z.*

Bo Giertz, Die Kirche Christi. 8° (159 S.). Göttingen 1954, Vandenhoeck u. Ruprecht. DM 7.80. — Bischof Bo Giertz hat dies Buch für das schwedische Volk geschrieben, erhebt also damit keine wissenschaftlichen Ansprüche. Aber der Theologe wird aus ihm einen Kirchenbegriff ersehen können, der sich in seiner Fülle von den meisten Formen reformatorischer Ekklesiologie abhebt. Er wird darin die in allen christlichen Bekenntnissen neuerdings anwachsende Reflexion auf die Kirche und speziell das stärkere Kirchenbewußtsein des mit der Tradition enger als anderswo verbundenen skandinavischen (episkopalen) Protestantismus bemerken. In Schweden ist dieses Bewußtsein vor allem seit der „jungkirchlichen Bewegung" Einar Billings (1908f) erwacht und zeitigt heute sogar eine Art von „liturgischer Bewegung". Der Gegensatz, an dem sich dieses neue Leben und Begreifen entzündete, war einerseits die liberale Zersetzung der evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts, anderseits die Gefahr der Abwanderung des Glaubens in das pietistische Konventikelwesen. Um sich dennoch nicht Rom zu nähern, dem man mit tief eingewurzelter Abneigung gegenübersteht, bildet man den Begriff der „Volkskirche" („Die Kirche ist die Vergebung der Sünden für Schwedens Volk"; Billing). Man hat keine Schwierigkeit, diese Kirche sichtbar zu nennen, den Altar zum Mittelpunkt eines objektiv geformten Kultes zu machen, die Auslegung der Bibel an die Tradition zu knüpfen und neben den Sakramenten der Taufe und des Abendmahles auch das der Beichte und des priesterlichen „Amtes der Versöhnung" anzuerkennen (allerdings bei weitem nicht in katholischem Sinne). So vermittelt das Buch einen interessanten Einblick in eine Art evangelischer Kirchlichkeit, die von der Abstraktheit der reformierten und lutherischen Art erheblich abweicht. *Z.*

Hans Rost, Das konfessionelle Schicksal Deutschlands. 400 Jahre Glaubensspaltung und „Una Sancta". 8° (115 S.). Friedberg bei Augsburg 1955, Pallotti-Verlag. — In diesem Buch wird von dem bekannten Kulturpolitiker die Tragik der Glaubensspaltung an der religiösen, sozialen und politischen Entwicklung Deutschlands aufgezeigt und letztlich vom reformatorischen Prinzip des Individualismus her erklärt. Das Buch ist also nicht so sehr eine lehrhafte Auseinandersetzung mit dem Protestantismus, als vielmehr ein Tatsachenbericht, dem zahlreiche Zitate aus protestantischen Autoren besondere Überzeugungskraft verleihen. Der Ton des Buches ist versöhnlich, ohne die tatsächlichen Differenzen zwischen den Konfessionen zu verschleiern. Gelegentliche Härten in der Formulierung fallen unangenehm auf, so wenn es heißt, Luther habe Christus in der Kirche entthront (33). Einige von den ‚Thesen und Marksteinen' am Ende des Buches wirken in ihrer Kürze eher verwirrend als erhellend (Nr. 4, 6, 16, 19, 21); kompliziertere Sachverhalte lassen sich nun einmal nicht in einem kurzen Satz adäquat ausdrücken. *J. Felderer S. J.*

Charles Journet, L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie speculative. I. La hiérarchie Apostolique. 2. Aufl. 8° (XVIII u. 770 S.). Brügge 1955, Desclée, de Brouwer. — Es ist ein erfreuliches Zeichen für das Interesse an theologischer Literatur, daß der 1. Band dieses (auf 4 Bde. berechneten) monumentalen Werkes bereits in 2. Auflage erscheinen konnte. Von über 70 gegenüber der 1. Auflage (s. ZkTh 69 [1947] 361—363) veränderten Stellen sind nur zwei neue Exkurse von größerer Bedeutung: der eine über den Ordo — J. schließt sich der Ansicht an, daß die Grade der Weihe *juris divini* und sakramental sind — und der andere über Entstehung und Weitergabe der weltlichen Gewalt. — S. 333 müßte es can. 2214 § 1 heißen. *Fl. Schlagenhaufen S. J.*

Moral- und Pastoraltheologie

Lucius Rodrigo S. J., Praelectiones Theologico-morales Comillenses. Tomus III: Tractatus des Conscientia morali, Pars prior: Theoria generalis de Conscientia morali. 4° (XIX u. 567 S.). Santander 1954, Sal terrae. — P. Rodrigo, Moralist und Kanonist an der Päpstlichen Universität Comillas, von dem bereits der „Tractatus de legibus" erschienen ist, hat in diesem neuen, umfangreichen Traktat über das Gewissen (dessen zweiter Teil über die Moralsysteme handeln soll) sich zum Ziel gesetzt, die Lehre der Scholastik vom Gewissen zu studieren und deren herkömmliche Formulierung einem vertieften Verständnis zuzuführen oder sie zu berichtigen. Das ist ihm, immer im Rahmen der Scholastik, auch weitgehend gelungen. Das Gewissen wird mit dem hl. Thomas und der überwiegenden Tradition der Scholastik als Urteil des schlußfolgernden Denkens gekennzeichnet und nach seiner Existenz, seinem W[illen], seinen Eigenschaften, auch seinen Mißformen, nach seinen Beziehungen zum Bewußtsein, zur Synderese, zum *sensus moralis*, zum Moralwissen, zur Tugend der Klugheit untersucht und in seiner moralischen Bedeutung gewürdigt. Wenn man sich auch nicht genötigt sieht, sich in allen Einzelheiten den Auffassungen des Verf. anzuschließen, z. B. der, daß der Gewissensspruch formal und unmittelbar immer ein Akt der Klugheit sei, der die Sittlichkeit zunächst immer nur in subjektiver Auffassung zum Ausdruck bringe (sosehr natürlich die Abhängigkeit von der objektiven Sittlichkeit betont wird), und daher, so gesehen, auch nicht irren könne (der Gewissensirrtum wird in Zusammenhang gebracht mit dem Urteil, das nach Auffassung des Verf. die objektive Sittlichkeit zum Ausdruck bringt und dem Gewissensspruch unmittelbar vorausgeht), so muß man doch zugeben, daß seine Auffassungen beachtenswert sind und mit Konsequenz vertreten werden. Es sei nur hingewiesen z. B. auf das, was R. sagt über das Verhältnis von Klugheit und Gewissen, den *sensus moralis*, über die Gewissensfreiheit auch bei Irrtum, über das habituelle Gewissen u. a. Zu wünschen wäre gewesen, daß der Verf. in seinen Darlegungen sich stärker mit nichtscholastischen Gewissenstheorien, auch bei katholischen Autoren, auseinandergesetzt hätte, vor allem mit Th. Müncker und seinen Schülern. Dieser wird nicht einmal erwähnt. Ähnlich vermißt man eine Stellungsnahme zur Situationsethik. Der Traktat stellt wegen seines nicht immer leichten Lateins und einer gewissen Unübersichtlichkeit des Druckbildes, abgesehen vom schwierigen Inhalt, an seine Leser ziemliche Anforderungen und ist wohl nicht für den allgemeinen Studienbetrieb geeignet.

J. Chr. Pilz S. J.

Antonius Lanza-Petrus Palazzini, Theologia moralis, Tomus II: De Virtutibus in specie, Pars I: De Virtutibus theologicis ac de Religione. 4° (XX u. 425 S.). Turin 1955, Marietti. — Das von Palazzini, dem Moralisten am Athenaeum Lateranense, fortgesetzte Moralwerk seines frühzeitig verstorbenen Vorgängers Lanza, des späteren Erzbischofs von Reggio, liegt in einem weiteren Band vor. Bisher waren erschienen der 1. Band, Theologia moralis fundamentalis, und Appendix, De Castitate et Luxuria; s. ZkTh 76 (1954) 368. Der vorliegende Band behandelt die theologischen Tugenden und die Tugend der Religion. Es wird dabei ersichtlich, daß der Verf. mehr Wert legt auf die spekulative als auf die kasuistische Moral. Das zeigt sich nicht nur in der Art der Durchführung der Einzelfragen, sondern schon im Aufbau des ganzen Werks. Als Einteilungsgrundlage werden nicht die Gebote, sondern die Tugenden gewählt. Die Vorteile, die damit verbunden sind — und die in dem vorliegenden Werk klar zum Ausdruck kommen —, sollen nicht übersehen werden: Tiefere theoretische Durchdringung, systematische und innerlich zusammenhängende Darstellung, gründliche Auseinandersetzung mit den verschiedenen Irrtümern und Schulmeinungen. In diesem Sinn, um nur ein paar Beispiele zu nennen, ist besonders hervorzuheben

die Behandlung des Wesens der einzelnen Tugenden, der Unanfechtbarkeit des sittlichen Werts der Hoffnung, des Formalobjekts der Gottesliebe sowie deren Bedeutung für alle anderen Tugenden und die übernatürliche Verdienstlichkeit des sittlichen Lebens überhaupt; ferner die Darstellung der Unvollkommenheit, im Zusammenhang mit der Vollkommenheit der Gottesliebe (der Verfasser vertritt die Ansicht, daß die Vollkommenheit der Gottesliebe nicht nur geraten, sondern verpflichtend sei und daher die positive Unvollkommenheit Sünde, gibt aber zu, daß, praktisch gesehen, der Unterschied gegenüber der gegnerischen Ansicht nicht groß sei), die Darstellung des Gebetes, der Phänomene, mit denen sich Aberglaube und ähnliche Verirrungen verbinden usw. Besonders hervorgehoben sei auch der enge Anschluß an den hl. Thomas. Es ist mit der ganzen Anlage gegeben, daß die Hinweise auf praktische Fragen wie auch Kasuslösungen selten sind und die Gegenstände einzelner Gebote an verschiedenen Stellen behandelt werden müssen (z. B. der Selbstmord im Zusammenhang mit der Selbstliebe usw.). Bei den Sünden gegen die Nächstenliebe wäre wohl die schärfere begriffliche Unterscheidung von *scandalum* und *inductio*, wie sie andere Autoren haben, zu empfehlen, die auf dem Unterschied ihrer Beziehung zur Sünde als *occasio* oder *causa* beruht. *P.*

Heinz Häfner, Schulderleben und Gewissen. Beitrag zu einer personalen Tiefenpsychologie. 8° (182 S.). Stuttgart 1956, Ernst Klett. DM 11.80. — Der Verfasser, zur Zeit Leiter des psychologischen Laboratoriums in der Universitätsnervenklinik in München, und in Fachkreisen durch verschiedene Veröffentlichungen bereits bekannt, versucht in der vorliegenden Arbeit, der Tiefenpsychologie neue Wege zu weisen durch Erarbeitung eines anthropologischen Neurosebegriffs (gegenüber einem bloß biologischen oder soziologischen u. ä.). Dieser besagt, kurz gefaßt, daß der Mensch gegenüber der existentiellen Angst des Daseins (in der Erfahrung der Einsamkeit, der Sinnlosigkeit oder des Zweifels, des Todes und der Schuld) versagt und sich in einem eingeengten subjektiven Wertentwurf vor ihr zu schützen sucht, was ihn, über die verschiedenen Formen der Ich- und Schuldentlastung, in ein zwanghaft wirkendes „Gehäuse" führt, aus dem er sich selber nicht mehr befreien kann. Im Gewissen aber steht diesem subjektiven Wertentwurf, dem neurotischen Gehäuse, ein personaler Wertentwurf gegenüber, in dem sich eine innere Ordnung ausspricht, eine ranghöhere und überlegene Instanz, letztlich Gott selber; seine Erfüllung findet dieser Wertentwurf in personaler Liebe. Das Gewissen nun ist vor allem lebendig und wirksam im Schulderleben, in dem ja gerade der Widerspruch zu dieser inneren Ordnung erfahren wird. So stellt vor allem das Schulderlebnis einen Zugang dar zur Überwindung der Angst (der Schuldangst zumal); denn im Akt der Reue wird die Schuld überwunden, der subjektive Wertentwurf zerstört, die Einheit mit dem personalen Wertentwurf hergestellt und damit Freiheit, Verantwortungsbewußtsein und Überwindung der Angst angebahnt. Wenn der Kranke wieder imstande ist, aus seinem Gewissen heraus verantwortungsbewußt zu leben, kann er als geheilt betrachtet werden. Damit ist dem Therapeuten Ziel und Weg aufgezeigt, eine umfassendere Heilung zu erreichen als unter der Voraussetzung anderer Neurosebegriffe (was an Beispielen aus der Praxis gezeigt wird). Damit ist aber auch gesagt, welche Anforderungen an den Therapeuten gestellt sind, welches Verständnis er haben muß für den ganzen Wertbereich des Menschen, um solcher Aufgabe gewachsen zu sein. — Ohne Zweifel gibt damit der Verf. der Tiefenpsychologie und Therapie wertvolle Anregungen; er stößt in den Kern des Problems vor und, indem er die Person und ihre Würde, die heute so gefährdet ist, ins rechte Licht rückt, wird er besonders aktuell. Mit Recht weist er in diesem Zusammenhang auch auf das Sakrament der Buße hin, wie es in der katholischen Kirche praktiziert wird (freilich nicht von der Kirche selbst so eingerichtet, wie der Verf. zu meinen scheint, sondern ihr von Christus anvertraut). —

Gegen manche Formulierungen sind allerdings auch Bedenken anzumelden. Gerade die tiefere Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit des Gewissens und der Schuld befriedigt nicht immer. Das mag zum Teil schon von der psychologisch-phänomenologischen Methode des Verf. kommen, die für die konkrete Fragestellung nicht ausreichen dürfte; denn im Zusammenhang von Schuld und Gewissen spielen auch inhaltliche Bestimmungen eine wichtige Rolle, die nur von metaphysischen oder theologischen Aspekten her gewürdigt werden können. Der Ansatzpunkt hiezu war immer gegeben, gerade beim Phänomen der Schuld und des Gewissens, von dem aus die erkenntnismäßige Erfassung Gottes durchaus zugänglich wird, auch schon vor allem religiösen Glauben. Wird nicht alles Bemühen des Therapeuten wieder fraglich, wenn er den Kranken in der Auseinandersetzung mit der Schuld diesen entscheidenden Schritt nicht führt? Auch die starke Betonung des Gefühls im Gewissen und Schulderleben könnte zu falschen Deutungen Anlaß geben; ebenso z. B. die Bezeichnung des echten Gewissens als autonomes Gewissen; streng genommen wird man wohl das Schulderlebnis wie die Reue nicht als Teile des Gewissensprozesses auffassen können. Auch der Gewissensirrtum muß nicht immer schuldbar sein. So könnte noch auf manches hingewiesen werden, was terminologisch oder sachlich nicht ganz befriedigt und wohl in den philosophischen Gedankengängen des Verf. seinen Grund hat. Trotzdem bleibt die Arbeit beachtenswert und anregend und kann empfohlen werden. *P.*

C. A. J. van Ouverkerk C.ss.R., Caritas et Ratio. Etude sur le double principe de la vie morale chrétienne d'après S. Thomas d'Aquin. Gr.-8° (105 S.) Nimwegen 1956, Selbstverlag (Nimwegen, Sionsweg 2). DM 4.50. — Folgende Themenkreise werden in dieser, am Päpstlichen Institut Angelicum eingereichten Dissertation behandelt: die Vernunft und das sittliche Leben, die göttliche Liebe und das sittliche Leben, die doppelte Regel, d. h. die Vernunft und das göttliche Gesetz. Grundlage der Untersuchung des Verhältnisses obiger Begriffe zueinander ist die Summa Theologica. Bei der Erklärung unklarer Stellen wird auch neuere Literatur herangezogen. Die Darlegungen des Verf. sind zwar sehr logisch, im großen und ganzen ist diese fast rein spekulative Abhandlung aber eine wenig fruchtbare Erörterung bekannter Fragen. *A. Német S. J.*

Wendelin Rauch, Abhandlungen aus Ethik und Moraltheologie. Hrsg. von Robert Schlund. Mit einem Titelbild. 8° (414 S.). Freiburg 1956, Herder. Geb. DM 25.—. — Wendelin Rauch, ehemals Professor der Ethik und Moraltheologie in Mainz, gest. 1954 als Erzbischof von Freiburg, hinterließ eine ungedruckte christliche Sittenlehre, die in den Teilen, die man als „Allgemeine Moraltheologie" zu bezeichnen pflegt, und in den Fragen um das fünfte und sechste Gebot ausgearbeitet war. Sie ist nun im vorliegenden Bande zugleich mit bereits in verschiedenen Zeitschriften veröffentlichten Abhandlungen aus seiner Feder als Ergänzung und zur Vertiefung der Sittenlehre herausgegeben. Über dem Ganzen steht gleichsam als Motto „Die Wahrheit tun". Denn immer kehrt der Grundgedanke wieder: „Sittlichkeit ist zuletzt nichts anderes, als daß der Mensch die unveränderlichen Grundwirklichkeiten und Wesensgesetze der Schöpfung als Gedanken Gottes erkennt und sich dann in seinem Tun und Lassen diesen Wirklichkeiten anpaßt, sie auch zum Maße seines Verhaltens nimmt" (S. 248). Und so heißt christlich leben „die Wahrheit tun" (S. 3). Ausführlich wird dieses Prinzip auseinandergelegt in der Abhandlung: Eine absolute Lebensordnung aus realistischer Metaphysik, und weitergeführt für wichtige Lebensfragen in Themen wie: Lebensrecht und Recht auf Lebensvernichtung; Probleme der Eugenik im Lichte der christlichen Ethik; Revolutionierung der Ehe?; Fragen der Ehemoral und der öffentlichen Sittlichkeit; Grundsätzliches zur

Frage des privaten Eigentums; der widerchristliche Charakter der Lüge. Rauch erweist sich in allem als scharfer, klarer Denker, der seinen Gedanken auch klaren Ausdruck zu geben vermag. Und so wird das Buch zu einer Schulung im grundsätzlichen, streng metaphysischen Denken und zu einer wertvollen Hilfe für das Verständnis der scholastischen Denk- und Sprechweise. Darum verdient der Herausgeber unseren Dank für diese Veröffentlichung. *J. Miller S.J.*

Werner Schöllgen, Aktuelle Moralprobleme. 8° (473 S.). Düsseldorf, Patmos-Verlag. Geb. DM 18.—. — Der bekannte Bonner Moraltheologe legt hier von seinen zahlreichen Veröffentlichungen gegen 40 Aufsätze vor, die er unter dem Blickpunkt des Aktuellen (aktuell im Sinne des biblischen Kairos gleich „Anruf Gottes aus dem geschichtlichen Augenblick") zusammenfaßt und um die weiten Wissens- und Lebensgebiete von Moral- und Pastoraltheologie, des Rechts und der Politik, der Anthropologie, der Medizin gruppiert. Es ist kaum ein modernes Moralproblem, das nicht aufschiene — angefangen vom Problem „Moraltheologie und Geschichte "über Sünde und Vererbung, Ethik der Unterhaltung, den politischen Eid und das Widerstandsrecht, den *abusus matrimonii*, den Film und die Tagträume und die Verkehrserziehung, hin zur christlichen Hilfe für Kranke und Psychopathen und zur Narcoanalyse, um nur einige Themen zu nennen. Manche werden ausführlicher behandelt, andere nur mehr aufgerollt, um zum Weiterdenken anzuregen; stets im Zusammenhang mit der immer wechselnden geschichtlichen Situation und mit Zuhilfenahme der Lehren der Soziologie. Der Verf. weiß sein reiches, umfassendes Wissen mit der Kunst lebendiger Darstellung zu verbinden, so daß die Aufsätze nicht nur den Blick für die Lebenszusammenhänge schärfen, sondern sich zugleich darbieten zur Auswertung in Predigt und Vorträgen für die Menschen unserer Zeit und in der Sprache unserer Zeit, hinzielend auf eine katholische Haltung, die jede Einseitigkeit vermeidet und alles Notwendige zu einer Synthese zusammenzuführen versteht. Die Vertrautheit mit dem theologischen Denken der Vergangenheit weiß auch überraschende Vergleiche der Lehren von Augustinus und Thomas mit modernen Analysen aufzuzeigen, und mit Staunen erkennt man, wie wirklichkeitsnahe manche thomasischen Gedankengänge die Gegenwart treffen. So dient der Band der Wissenschaft und der Praxis zugleich. *M.*

Johann Kraus, Situationsethik als pastoral- und moraltheologisches Problem. 8° (62 S.). Mainz 1956, Bischöfl. Ordinariat. — Eine gründliche, wissenschaftliche und auch in die Praxis hinüberführende Auseinandersetzung mit der Situationsethik, die in einer bestimmten Abwandlung der Grundgedanken moderner existentialistischer Strömungen im kirchlichen Raume Bedeutung gewonnen hat. Nach Darlegung des Begriffes der Situationsethik geht der Verf. den Triebkräften zur Situationsethik hin nach (abstrakte Methode der Moraltheologie, die Not der Zeit, Schwinden der objektiven Bindungen), um daraus pastorale Aufgaben abzuleiten: Weckung des Vertrauens, Erziehung zu personalem Ethos, Erziehung zur Freude am Gesetz. Im dritten Kapitel greift er in scharfer theologischer und philosophischer Aufhellung, vertiefend und weiterführend, die Frage nach der Geltung eines allgemeinen und absolut verbindlichen Naturgesetzes und die Frage nach der Existenz und Verbindlichkeit einer „Individualnorm" auf, und schließt mit einer pastoralen Auswertung der erkannten Bedeutung des Individuellen für die sittliche Erziehungsarbeit. Nachdem Pius XII. zur „Neuen Moral" wiederholt Stellung genommen hat, vor allem in seiner Ansprache vom 18. April 1952 an den Kongreß des Weltbundes der katholischen weiblichen Jugend (vorliegende Schrift könnte man geradezu einen wissenschaftlichen Kommentar dazu nennen), und nachdem das Hl. Officium erst in diesem Jahre in einer eigenen Instruktion vor den Gefahren der „Situationsethik" gewarnt hat (AAS 1956, 144f), wird jeder die Schrift begrüßen, die im Sinne der

Ansprache des Hl. Vaters die Irrtümer und Unklarheiten der „neuen Moral" aufdeckt, aber doch, was an ihr richtig und positiv ist, herausstellt. *M.*

Fritz Pustet, Gewissenskonflikt und Entscheidung. 8° (181 S.). Regensburg 1955, Pustet. DM 5.—. — Diese originelle Studie sucht nach den Grundlagen, welche die Ethik für die Lösung von Gewissenskonflikten und für deren tieferes Verständnis überhaupt zu bieten hat. Wie der Untertitel der Arbeit schon andeutet: „Die Behandlung der Konfliktfrage in der materialen Wertethik und in der Ethik des kritischen Realismus und ihre kritische Würdigung", setzt sich der Verf. vor allem mit M. Scheler und N. Hartmann einerseits und H. Driesch und A. Wenzl andererseits auseinander. Dabei gibt er sich in der Antwort auf seine Fragestellung vor allem als Schüler Wenzls zu erkennen. Er kommt zur Überzeugung, daß nur eine telosbezogene Ethik die Grundlagen für eine richtige Entscheidung von Gewissenskonflikten zu bieten vermag. Dem ist zuzustimmen, allerdings nicht nur im Sinn des Verf., der dabei allein das formal-logische Moment im Auge hat, während er Aussagen über den Endzustand des Menschen von Seiten einer Metaphysik oder Weltanschauung immer nur hypothetischer Natur sein läßt, je nach den Voraussetzungen, die einer macht, sondern darüber hinaus, um im Bereich der Ethik zu bleiben, gerade im Sinne einer metaphysischen Aussage, die mit dem hl. Thomas Gott als *finis ultimus* des Menschen aufzeigt. Eine so verstandene Ethik hat dann mehr anzubieten zum allgemeinen Verständnis und zur Lösung des Gewissenskonflikts als der Verf. z. B. in der Auffassung von Schuld und Leid, oder auch in der Deutung der Moralsysteme (die nicht nur moralpositivistisch gesehen werden müssen, wie es P. tut); auch sie dienen der Ausrichtung des Subjekts auf das letzte Ziel und erweitern, was besonders vom Probabilismus gilt, die Möglichkeit der freien Entscheidung auf das Ziel hin aus der konkreten Situation heraus, im Sinne einer recht verstandenen Individualethik, die ja auch wieder nur vom *finis ultimus* her ihre Bestimmung erhalten kann. Vielleicht hätte eine schärfere begriffliche Fassung des Gewissenskonflikts weitergeführt; es geht um ganz Verschiedenes: einmal um die Wahl zwischen zwei oder mehreren verschiedenen Pflichten (Pflichtenkollision), dann wieder um das Ausweichen vor einer alternativen Schuld (perplexes Gewissen), um die Lösung von Gewissenszweifeln (wofür die Moralsysteme nur in einem relativ geringen Ausmaß in Frage kommen) oder um das sittliche Ringen der Durchsetzung des Gewissensspruchs gegen die Antriebe zum Bösen. Mit diesen Hinweisen, die einer vertieften Erfassung des Problems dienen können, soll die vorliegende Leistung als lebendiger Beitrag zu einem stets brennenden Problem der Ethik nicht geschmälert werden. *J. Pilz S. J.*

Leonhard Gilen, Das Gewissen bei Jugendlichen. Psychologische Untersuchung. Gr.-8° (110 S., 8 Tabellen). Göttingen 1956, Verlag für Psychologie, Dr. Hogrefe. DM 9.50. — Es ist zu begrüßen, daß diese Untersuchung den verschiedenen Interessenten (Psychologen, Moralisten, Pädagogen usw.) in vollem Umfang zugänglich gemacht worden ist (ein kleiner Teil davon war schon in der „Zeitschrift für experimentelle und angewandte Psychologie", Bd. II/3, veröffentlicht worden). Aus den etwa 2000 Antworten einer Umfrage in verschiedenen Schulen bei Jugendlichen verschiedenen Alters werden die der 17jährigen herausgegriffen und verarbeitet; ein Teil der Antworten selbst wird dem Leser im Anhang der Schrift zugänglich gemacht. In vorsichtiger Interpretation wird das Material systematisch ausgewertet (im Hinblick auf das gute und schlechte, das vorausgehende und nachfolgende Gewissen; mit Rücksicht auf den inneren Aufbau des Gewissenserlebnisses und seine Beziehung zu Wert und Gesinnung), in ständiger Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der psychologischen Forschung und mit Hinweisen auf die mit der Materie zusammenhängenden Wissenschaftszweige, wie Ethik, Pädagogik usw. Übersichtliche Tabellen er-

leichtern die Erfassung des Gebotenen. — Als Ergebnis der Arbeit läßt sich vielleicht kurz feststellen: Das Gewissensphänomen bei den Jugendlichen weist deutlich darauf hin (wie ähnliche Untersuchungen bestätigen, z. B. G. Clostermann, Das weibliche Gewissen; vgl. ZkTh 77 [1955] 496), daß das Gewissen in seinem Wesen nicht einseitig gesehen werden darf, sondern noëtische, volitive und emotionale Momente enthält. Unter den letztgenannten, die besonders ausführlich besprochen werden, ist u. a. hinzuweisen auf die Feststellung von ethischen und religiösen, Selbstwert- und Minderwertigkeitsgefühlen. Die Phänomene des Gewissens werden, wie die Untersuchung ergibt, sowohl bestimmt von Werthaltungen (mit entsprechendem Geltungsanspruch und entsprechender Realisierungstendenz), in denen die bewußtseinsjenseitige Struktur des Gewissens und seine Verankerung in der Tiefe der Person sich offenbart, als auch von Gesinnungen, auf die der Mensch willentlich, etwa durch Vorsätze, sich festgelegt hat. — Die Tatsache, daß manche der Jugendlichen auch von einem vorausgehenden schlechten Gewissen reden, das zum Bösen drängt, ist wohl am einfachsten mit begrifflicher Unklarheit bei ihnen zu erklären. *P.*

Der Papst sagt. Lehren Pius' XII. Nach den Vatikanischen Archiven zusammengestellt von Michael Chinigo. Deutsche Ausgabe von Bruno Wüstenberg. Zweite erweiterte Aufl. 8° (348 S, 24 Bildtafeln). Frankfurt a. M. 1956, Scheffler. Geb. DM 16.80. — Eine Zusammenstellung von Äußerungen Pius' XII. zu Problemen unserer Zeit in Auswahl aus seinen Ansprachen und Enzykliken, geordnet nach den vier Gesichtspunkten: Der Mensch — Erziehung, Wissenschaft, Kunst — Kirche, Religion — Gesellschaft, Politik. Das reiche Register am Schlusse des Bandes erleichtert die Auswertung dieser „Schule der Weisheit", die Führung gibt nicht bloß für Katholiken, sondern für alle, die die Verantwortung für die eigene Lebensgestaltung wie für die entscheidenden Anliegen der Menschheit fühlen, und die die geistige Größe des Papstes anzuerkennen verstehen. *J. Miller S. J.*

Joseph Bernhart, Wissen und Bildung. Zwei Vorträge. 12° (110 S.). München 1955, Kösel-Verlag. Geb. DM 4.20. — Im ersten der beiden Vorträge, „Stufen des Wissens", geht es darum, zu zeigen, wie alles Bemühen um das Wissen letztlich getragen sein muß vom Willen zur vollen Wahrheit, und damit auch vom Wissen, das über sich hinausführt, vom Wissen um das Geheimnis. Die Vollendung liegt darin, daß sich dem Streben nach der Wahrheit das Bemühen um die Heiligkeit verbindet. Und hier liegt der Zusammenhang mit dem zweiten Vortrag, „Bildung", der bei der Stiftungsfeier der Katholischen Akademie in Stuttgart-Hohenheim gehalten wurde. Denn auch Bildung ist im Grunde nichts anderes (schon nach Plato) als Verähnlichung mit Gott, das Bemühen, mit Kopf und Herz „die Ordnung der Dinge zu erkennen und sich selbst in Ordnung zu bringen" (110). Daß um diesen Bildungsbegriff heute wieder gerungen wird, ist ein erfreuliches Zeichen; umso mehr, da die Sicherheit dafür immer mehr wieder dort gesehen wird, wo Christus das Fundament ist. Da aber die Bildung auch immer „in der Zeit" erfolgt, muß sie, wie B. treffend darlegt, dazu führen, die Wesenszüge auch der heutigen Zeit zu sehen, um so alle Geschöpflichkeit, auch die Technik, die Maschine, von ihrer Profanierung zu befreien und wieder sehen zu lernen im Zusammenhang mit dem wahren Bildner. *J. Pilz S. J.*

Riccardo Lombardi S. J., Grundriß einer besseren Welt (Handbücherei des Apostolates, hrsg. von Edwin Fasching, Bd. 1). 8° (94 S.). Feldkirch 1956, Verlag der Quelle. — P. Lombardi legt hier das Programm seiner „Bewegung für eine bessere Welt" vor. Es geht aus von dem christlichen Menschenbild, dem auch das Gemeinschaftsleben Rechnung tragen soll. Daher zielt der Hauptstoß der Bewegung in die Richtung der Verchristlichung der Welt, des öffentlichen Lebens in allen seinen Gebieten: Eroberung aller Menschen für Christus und innere

Erneuerung des katholischen Lagers. Die Bewegung baut auf Anregungen des Hl. Vaters. Dokumente dafür bilden ein weiteres Kapitel der Schrift, die dann noch eine kurze Darstellung der Bewegung sowie Programmpunkte für den Priester und Laien zur Herbeiführung der besseren Welt bringt. *J. Miller S. J.*

Die Kirche in der Welt. Wegweisung für die katholische Arbeit am Menschen der Gegenwart. 7. Jahrg., 2. Lieferung (S. 127—254). Münster 1954, Aschendorff. DM 6.—. — Auch diese Lieferung des Loseblatt-Lexikons zeugt davon, daß das Werk seiner Zielsetzung, als Hilfsbuch für die moderne Seelsorge zu den aktuellen und schwierigen Fragen des praktischen wie theoretischen Bereiches eine wissenschaftlich und christlich zuverlässige Information zu bieten, weiterhin treu bleibt. Aus den in den einzelnen Lieferungen regelmäßig behandelten Gebieten seien vom vorliegenden Hefte besonders die Beiträge hervorgehoben: Simone Weil oder Heiligkeit außerhalb der Kirche?; Das Grabtuch von Turin; Das Elternrecht auf Mitbestimmung der Schulart nach Art. 23 des Reichskonkordates; Über Glaubensschwierigkeiten im Jugendalter; Der Rundfunk und die öffentliche Meinung; Ernst Jünger. *M.*

Für eine bessere Welt. Jahrbuch für Volksgesundung 1956. Hrsg. von Walter Baumeister und Hans Martin Lochner. 8° (144 S.). Hamm 1956, Hoheneck-Verlag. DM 3.80. — Wie das letzte Jahrbuch „Entordnetes Leben — Heilende Kräfte" — s. ZkTh 77 (1955) 118 — bietet auch das gegenwärtige eine Diagnose der Zeit, dieses Mal ausgehend von der Not, die durch den Einbruch der Technik in Beruf und Familie über unser Volk gekommen ist. Die Beiträge — Referate auf den Tagungen in Rom und Fulda — zeigen auf, was ist und woraus es entstanden ist, um aus den gewonnenen Einsichten und Erkenntnissen die rechten Möglichkeiten zu dem zu finden, was sein soll. Aus der Reihe der Referate seien hervorgehoben: P. Lombardi „Die Erziehung der Jugend für eine bessere Welt" (daher der Titel des ganzen Heftes); Georg Siegmund: „Erziehung zur Gesundheit" (Gesundheit als In-Ordnung-Sein nicht nur des Leibes, sondern auch der Seele ist eine Vorbedingung dafür, daß sich der Mensch zu einer Vollpersönlichkeit entfalten kann); Joachim Bodamer: „Die Männlichkeit und das Vaterproblem" (die moderne Welt kann nur von der Familie her regeneriert werden und nur durch eine Rückwendung des Mannes zu ihr); A. Mayer: „Der Jugendliche im Betrieb" (Vermenschlichung der Arbeit und menschlich-persönliche Bewegung). Weitere Beiträge behandeln Fragen des Jugendschutzes, der Suchtkrankenfürsorge sowie des Alkohol- und Rauschgiftproblems in den Missionsländern. Alle, denen es darum zu tun ist, die körperliche und geistige Gesundheit des Volkes zu erhalten oder, wenn sie gestört ist, neu aufzubauen, finden in dem Hefte Anregung und Wegweisung. *M.*

Albert Niedermeyer, Compendium der Pastoral-Hygiene. 8° (XII u. 393 S.). Wien 1956, Herder. — Der Verf. bezeichnet sein vorliegendes Werk als eine notwendige Ergänzung zu seinem „Compendium der Pastoralmedizin". In erster Linie ist es für den Seelsorger geschrieben, nimmt aber auch auf die Interessen des Nichttheologen Bedacht. Der Hauptwert der Schrift besteht darin, daß sie die vielfältigen Beziehungen der Hygiene zur Seelsorge aufzeigt und Notwendigkeit und Nutzen hygienischen Denkens auch im seelsorglichen Bereich sehen läßt. Die Überfülle der berührten Fragen faßt der Autor in zwei Hauptgruppen zusammen: Fragen der Hygiene in der Seelsorge, und Fragen der Hygiene des Seelsorgers und des geistlichen Standes. Die erste Gruppe umfaßt alle Sachgebiete der praktischen Pastoral, die eine hygienische Seite aufweisen (u. a. hygienische Anforderungen an kirchliche Gebäude und an deren innere Ausstattung; an die Sakramentenspendung; hygienische Eheberatung und Eugenik; Sexualpädagogik; Psychopathologie in der Seelsorge; hygienische Bedenken zu Fragen moderner Seelsorge usw.). In der zweiten Gruppe werden

Fragen behandelt, die die Hygiene des Seelsorgers selbst und des geistlichen Standes betreffen wie gesundheitliche Eignung, Zölibat, Ordensleben, Arbeit und Erholung; Berufskrankheiten usw. — Für den Arzt und andere Nichttheologen sind die kurze Sakramentenlehre und manche eingestreuten theologischen Grundbegriffe berechnet. Gewiß ist hier nicht jene theologische Genauigkeit wie für Theologiestudierende notwendig. Aber eine schärfere Fassung in manchen Punkten wäre für das Ganze nur von Vorteil. So seien für eine neue Auflage einige Corrigenda angemerkt: S. 34: Mehl aus Spelt gilt allgemein für die hl. Eucharistie als *materia valida* (nicht *dubia*). S. 40: Dem Taufwasser wird weder Salz noch Asche beigefügt. S. 41: Das Chrisma wird nicht nur bei der Firmung, sondern auch bei anderen Salbungen verwendet, z. B. Taufe, Priesterweihe. S. 58: Zum *jejunium eucharisticum* wären die Erleichterungen der Constitutio „Christus Dominus" anzuführen. S. 60: Die *satisfactio* als *materia* des Bußsakramentes ist nicht zu übersetzen mit „eventueller Wiedergutmachung", sondern mit Buße, Bußauflage. S. 76: Materie und Form des Weihesakramentes müßte nun nach der Constitutio Pius XII. „Sacramentum Ordinis" angegeben werden. S. 77: Irregularität begründet nicht die *nullitas ordinis*, sondern nur die *illiceitas*. — S. 138: Daß die Kartäuser im Sarge zu schlafen pflegen, ist eine Legende. S. 139: Die Jesuiten haben keine „Affilierten". — Sehr dankbar werden viele sein für die Erklärung der medizinischen Fachausdrücke im Sachregister. *M.*

Jacques Leclercq, Die Familie. Ein Handbuch. Deutsche Bearbeitung von Jakob David. Gr.-8° (X u. 422 S.). Freiburg 1955, Herder. Geb. DM 21.80.— Die Familie rückt immer mehr in den Mittelpunkt der öffentlichen Aufmerksamkeit, in ihrer inneren und äußeren Gefährdung und in ihrer Bedeutung für Volk und Staat und Kirche. Die Probleme um sie sind mannigfach, sehr verzweigt und z. T. schwierig. Darum ist ein Buch dankbarst zu begrüßen, das den ganzen Komplex der Fragen um die Familie aufgreift, und die Familie in ihrer Grundlage, in ihren Elementen und wesentlichen Zusammenhängen, in ihrer Hinordnung auf die überragenden Werte, die sie zu verwirklichen hat, und in ihrer Gebundenheit an die letzten allgemeinen sittlichen Normen darstellt. Der Verf. hat den Mut zu solcher Darstellung gehabt — im III. Band seines Werkes „Leçons de Droit naturel". Der Schweizer Soziologe und Theologe David hat den Band übersetzt und durch erstaunlich reiche Heranziehung und Hineinverarbeitung der deutschen einschlägigen Literatur und der modernen Fragestellungen daraus sozusagen ein neues Werk geschaffen. Und nicht zuletzt dank dieser meisterhaften Bearbeitung und Erweiterung ist es nun für uns das Handbuch der Familie geworden. Unter Benutzung des gesamten völkerkundlichen, kulturgeschichtlichen, psychologischen und soziologischen Tatsachenmaterials, das uns die positive Wissenschaft zur Verfügung stellt, und aufbauend auf den aus dem Wesen des Menschen gewonnenen ethischen Maßstäben bietet uns das Werk eine Gesamtschau in ihren geschichtlichen Formen, auch mit den verschiedenen Abirrungen, wobei aber die echten Anliegen, die sich darin anmelden, nicht verschwiegen werden, mit dem Wandel der Anschauungen, die schließlich doch zu einer adäquateren Auffassung geführt haben und heute in eine Rückkehr zur ursprünglichen Familientradition einmünden und so bestätigen, daß die christliche Moral auch für die Familie die wahrhaft menschliche Moral ist. Die Zentralprobleme der Familienordnung sind die Probleme der Ehe und Liebe. Wer über das Ringen in diesen Problemen (z. B. Sinn und Zweck der Ehe, Zivilehe, Eugenik, Einehe und Polygamie, Ehescheidung, Sexus und Liebe, Ehe und Jungfräulichkeit, freie Liebe, Übervölkerung und Geburtenkontrolle, Stellung der Frau in der Familie, Frauenbewegung, das Kind und seine Eltern, der Staat und das Kind, das uneheliche Kind) ein soziologisch und ethisch zuverlässiges Bild be-

kommen will, der greife nach diesem Buche; es ist für Theologen und Soziologen, für Juristen und Politiker, für Lehrer, Erzieher und Seelsorger unentbehrlich. *M.*

Heinrich Kreutzberg, Vor dem Tor zum Heiligtum. 8° (56 S.). Würzburg 1955, Echter-Verlag. DM —.75. — Eine Wegweisung für Brautleute als Ergänzung des Brautunterrichtes in klarer vornehmer Sprache mit praktischen Winken für die Tage unmittelbar vor und nach der Hochzeit und für ein echt christliches harmonisches Ehe- und Familienleben. Für die Gediegenheit der Schrift spricht die hohe Auflage (75. Tausend). *M.*

Jacques Leclercq, Christliche Lebensgestaltung. I. Band: Begegnung mit Gott. Das göttliche Leben in uns. 8° (254 S.). Luzern-München 1956, Rex-Verlag. DM 8.50., geb. DM 10.50. — Eine echte Laienmoral. Während sich die bisherigen ähnlichen Versuche immer noch mehr oder minder an die für Theologen bestimmten Lehrbücher anschließen, geht der Löwener Moralist Leclercq hier eigene Wege. Er will, wie der Übersetzer, dessen deutsche Übertragung man als vorzüglich bezeichnen muß, im Vorwort sagt, eine Glaubensmoral, nicht bloße Ethik, eine Tugendmoral, nicht bloßes Sündenregister, eine Prinzipienmoral, nicht bloße Kasusmoral, eine Laienmoral, d. h. eine Moral für die gewöhnlichen Christen, nicht eine Moral von der Perspektive einer Ordensperson aus bieten. Deshalb wählte der Übersetzer für das ganze vierbändige Werk, das im französischen Original den Titel „Essais de morale catholique" trägt, den deutschen Titel „Christliche Lebensgestaltung". Es ist eine Synthese von Ethik und Moraltheologie und Aszetik und Dogmatik. Der hier vorliegende erste Band „Begegnung mit Gott" (französisch „Le retour à Jésus") gibt die Grundlegung der christlichen Lebensführung: Ausgehend von der rechten Einstellung zur Religion, zu Gott und Welt zeigt er den Menschen als Träger göttlichen Lebens mit der Berufung zur Vollkommenheit, und die Vollkommenheit als Darleben der göttlichen Tugenden, deren größte die Liebe ist. Darum bilden diese Kapitel den Hauptteil des Buches. Das Schlußkapitel hebt noch einige „Höhen christlichen Tugendlebens" heraus, so die Beschauung und das Leiden als Teilnahme am Kreuz des Herrn. — Wenn auch das Buch in erster Linie für die Laien bestimmt ist, so bietet es doch auch dem Theologen und nicht zuletzt dem Fachmann viel Anregung und manche Frage in einem neuen Lichte. Ein besonderer Vorzug des Werkes ist die Discretio, mit der es irrige Auffassungen und Fehlentwicklungen im christlichen Denken als solche aufzuzeigen und zu korrigieren, und Haupt- und Nebensache zu unterscheiden versteht, und die Zusammenschau der mannigfachen menschlichen Bezüge in ihrer Bedeutung für das Lebensganze, sowie die leicht verständliche und doch von christlicher Begeisterung getragene Sprache. Der Verlag verspricht, die weiteren Bände in der deutschen Übersetzung in rascher Folge erscheinen zu lassen. *M.*

Bernhard van Acken S. J., Die Oberin im Plane Gottes. Besinnliche Lesungen. 3., verb. Aufl. 8° (243 S.). Paderborn 1955, Schöningh. Geb. DM 8.40. — In Fortführung der Hilfeleistung, die der Verf. durch seine „Lebensschule für Ordensfrauen" — s. diese Zeitschr. 76 (1954) 114 — den weiblichen Genossenschaften geboten hat, wendet er sich in vorliegender Schrift an die Oberinnen. Von den Oberinnen hängt ja zum großen Teil das Heil einer Genossenschaft, ihr innerer und äußerer Fortschritt ab. Van Acken lehrt zunächst, worauf es in einer Ordensgenossenschaft auch heute noch vor allem ankommt: auf die Pflege des inneren Geistes, auf die Regeltreue und auf die notwendige Anpassung an die Forderungen der Zeit, in der äußeren Form und in der Wahl der Aufgaben im Dienste der Kirche. Die Grundsätze und Ratschläge sind meist entnommen den Schriften der hl. Theresia von Avila, des hl. Franz von Sales und den Weisungen Pius' XII. In ihren weiteren Darlegungen werden die Lesungen zu einem wahren

Oberinnenspiegel, der ihnen zeigt, wie sie sein sollen: Gott gegenüber, sich selbst gegenüber und den Untergebenen gegenüber; der ihnen sagt, was ihnen hilft, recht vorzustehen und recht zu befehlen, was sie zu diesem Zwecke vermeiden und worum sie sich bemühen müssen. Eine Oberin, die die Abschnitte über „Regententugenden" (Klugheit, Kenntnisse, Wachsamkeit, Starkmut) beherzigt und befolgt, wird vor manchen Fehlern und vor unangenehmen Erfahrungen bewahrt bleiben und viel zur Berufsfreude und Berufstreue bei den Schwestern und zur Förderung des Friedens in der Gemeinschaft beitragen können. Auch Spirituäle, Rektoren und Exerzitienleiter in Frauenklöstern werden aus dem Büchlein Nutzen ziehen. *M.*

Bernhard van Acken S. J., Die Aufgaben der Novizenmeisterin. 8° (196 S.). Paderborn 1955, Schöningh. Geb. DM 7.50. — Der rechte Geist eines Ordens wird den Schwestern hauptsächlich im Noviziat eingepflanzt. Deshalb ist das Amt der Novizenmeisterin von grundlegender Bedeutung für die Genossenschaft und für die einzelne Schwester. Ihr Pflichtenkreis umfaßt drei Aufgaben: Prüfung des Berufes; Unterweisung im religiösen Leben und in der klösterlichen Zucht gemäß den Ordensregeln und den Konstitutionen; Heranbildung und Durchformung der Novizin zu einem brauchbaren und treuen Mitglied der Ordensgemeinschaft. Was der Verf. dazu vorlegt, ist gesagt im engen Anschluß an das Kirchenrecht und an die Weisungen der letzten Päpste, aus gründlicher Kenntnis des Ordenslebens und aus den Einsichten der Psychologie, besonders der Tiefenpsychologie, mit Erläuterungen durch Beispiele aus dem Leben. Die Lehren und Winke, die zur Erziehung und Leitung der Ordensjugend geboten werden, gelten fast alle auch für die Oberinnen: die Kapitel über Autorität und Verschwiegenheit, über Aussprache und Gewissensrechenschaft, über die Bedeutung des Gehorsams und der Selbstverleugnung, über Mündigkeit und Gewissensbildung, über das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft. Hinweise auf Literatur aus Psychologie und Pädagogik wollen zu weiterem Studium der behandelten Fragen anregen. Die Art der Darstellung läßt erkennen, daß das Buch entstanden ist aus Vorträgen in einem Schulungskurs für Novizenmeisterinnen. *M.*

Klemens Tilmann, Um die Arbeitsmethoden in unserer Seelsorge. Kl.-8° (48 S.). Würzburg 1954, Echter. DM 1.20. — Eine wertvolle, aufrüttelnde Broschüre. Ihr Anliegen: den Blick zu schärfen für eine Überprüfung bisheriger Arbeitsweisen im pfarrlichen und überpfarrlichen Raum und auf Möglichkeiten hinzuweisen, die seelsorgliche Arbeit zu vereinfachen und sie planvoller, kräftesparender und wirksamer zu gestalten. Angeführte Beispiele geben Mut zur Durchführung der Anregungen. *M.*

Michael Pfliegler, Der lebendige Christ vor der wirklichen Welt. Gesammelte Besinnungen. Fünfte, umgearb. u. vermehrte Aufl. Kl.-8° (230 S.). Innsbruck 1955, Tyrolia. Geb. S 56.—. — Dieses Buch, 1937 zum erstenmal erschienen, in der vorliegenden Neuauflage durch Auswechslung verschiedener Kapitel und Hinzufügung anderer weitgehend neugestaltet, wendet sich an diejenigen, die „an der äußersten Peripherie kirchlicher Eroberung" (9) stehen, an alle, die den Mut haben, in der Welt von heute für Christus und seine Kirche zu werben und zu wirken. In beschwingter Sprache, die aber immer ihre wohltuende Natürlichkeit und Frische behält — der Buchtitel offenbart es schon — werden ohne strenge Systematik Grundlagen und Voraussetzungen kirchlicher Arbeit erörtert: das christliche Sein vor allem äußeren Betrieb, die Verwurzelung in Glaube, Hoffnung und Liebe, das ruhige Wachsen im Gang des Kirchenjahres, die Christusbegegnung vor allem auch in seinem geschriebenen Wort; dann auch wieder die Forderung gesunder Menschlichkeit und furchtloser Wahrhaftigkeit, ohne welche apostolische Arbeit nicht gedeihen könnte. Dann weiß Pfl.

aber auch den Blick für die wirkliche Welt zu schärfen und zu einem Sehen zu führen, das weder die Schwächen im eigenen Lager noch die Ansätze des Guten im andern übersieht. Es ist eines der Bücher, die nicht nur zu belehren, sondern zu zünden vermögen; es sind ja, wie der Verf. auf der letzten Seite gesteht, „Bekenntnisse" aus eigenstem Erleben. *J. A. Jungmann S. J.*

Der Weg aus dem Ghetto. Vier Beiträge. 8° (152 S.). Köln 1955, Bachem. DM 4.80. — Dem Titel des Buches entspricht unmittelbar der erste Aufsatz. Darin zeichnet R. Grosche aus eigenem Erleben in großen Linien den historischen Vorgang der Durchbrechung der Inferioritätskomplexe und der bloßen Abwehrhaltung des deutschen Katholizismus, wie er sich zunächst auf dem Boden des Politisch-Sozialen und des Literarischen vollzog, dann aber mehr und mehr auch als stärkeres Leben im inneren Bereich offenbarte. Fr. Heer entwickelt darauf das Programm einer weltoffenen Auseinandersetzung mit der Vielfalt der Meinungen und Positionen, die wir heute vorfinden, ähnlich wie er dies schon in seiner Schrift „Begegnung mit dem Feind" (Recklinghausen 1955) getan hat, wobei erfreulicherweise nicht vergessen wird zu bemerken, daß es in der Missionsaufgabe vor allem auf die Strahlungskraft unseres Christentums ankäme (67f). W. Becker spricht vom Erleben der Kirche, ihrer Größe und ihrer Schwäche, vom Ärgernis an der Kirche und dessen Überwindung. K. Schmidthüs endlich zeichnet zu den berührten Problemen und Lösungen ein konkretes Bild in der Gestalt des hl. Thomas Morus, in der Weltmann und Christ zu so hoher Vollendung zusammengefunden haben. *J.*

Joseph Ledit, Le front des pauvres. 8° (191 S.). Montreal 1954, Fides. — Mit der „Front der Armen" ist jene erstaunliche, durch planmäßige Arbeit katholischer Laien Mexikos vor allem in den unteren Volksklassen heraufgeführte Bewegung gemeint, durch die dieses durch Kirchenverfolgung berüchtigte und von Revolutionen zerrüttete Land in den Jahren seit 1935 wieder ein Land mit blühendem katholischen Leben und wachsender sozialer Ordnung zu werden beginnt. Es wird aber in diesen Blättern nicht nur mit einer Fülle von genauen Daten ein Stück dramatisch bewegter Kirchengeschichte erzählt, das man mit Spannung liest, sondern darüber hinaus auch ein wichtiges Kapitel der Pastoral beleuchtet, sosehr die geschilderten Methoden (und das war ja einer der großen Vorzüge jener Arbeit) dem mexikanischen Boden angepaßt waren. Es ist die durch mehrere Jahre planmäßig fortgesetzte, wohlorganisierte und immer mehr anwachsende Zellenarbeit, die es u. a. ermöglichte, daß 1938 in der Hauptstadt des Staates Tabasco, wo die Kirchen dem Erdboden gleichgemacht worden waren, eines Nachts 10.000 waffenlose Männer erschienen und vor den Augen der Regierung begannen, die zerstörte Kathedrale wieder aufzubauen, und daß um dieselbe Zeit eine alljährliche gemeinsame Wallfahrt von Hunderttausenden von Arbeitern zu den Heiligtümern der Mutter Gottes von Guadalupe ihren Anfang nahm. Lehrreich ist dabei, daß die Katholische Aktion unter der Leitung der Bischöfe zwar Bedeutendes, z. B. für die Katechese, geleistet hat (88ff), dagegen an dieser Bewegung, die sich ja mit dem rein Religiösen nicht begnügen konnte, unbeteiligt bleiben mußte. Sie wurde von Laien getragen, die in geschlossenen Exerzitien Feuer gefangen und nun ihre ganze Kraft eingesetzt hatten für die Aufgabe: servir l'Eglise sans l'engager (276). *J.*

John L. Thomas S. J., The American Catholic Family. 8° (471 S.). Englewood Cliffs (N. J.) 1956, Prentice-Hall. Geb. $ 7.65. — Die bekannte amerikanische Wochenschrift „Time" sagt in ihrer Besprechung dieses Buches: „Der Jesuit Thomas schreibt ohne klerikalen Kragen. Mit kühlem soziologischem Blick befaßt er sich mit diesem explosiven Material, ohne in ein Polemisieren, Apologetisieren oder Händeringen zu verfallen. Das macht sein Buch zu einer neuartigen Quelle für die Soziologen." Darüber dürfte kein Zweifel bestehen, daß

unter den zahlreichen Büchern, die in den letzten Jahren über die Familie erschienen sind, das vorliegende einen besonderen Platz einnimmt. Es ist ein realistisches und mutiges Buch. Nicht als ob Th. die theologische Grundlegung der Familie außer acht ließe; er bringt diese sogar in einer selten anschaulichen und verständlichen Weise. Aber die soziologische Grundposition des Verf. ist diese: Die katholische Familie in Amerika ist heute mit ihrer Wertwelt eine Minorität, eine soziologische Untergruppe. Damit steht sie aber im Spannungsfeld aller jener desintegrierenden Faktoren, welche auf jede soziologische Minderheit in einer rasch sich ändernden Gesellschaft drücken. Die Formen und Folgen dieses gesellschaftlichen Randdruckes auf die Familie werden in anschaulicher Weise dargestellt und zahlenmäßig belegt. Daraus ergibt sich für diese Untergruppe die Frage: Was ist zu tun, um in einer solchen Situation am Leben zu bleiben? Soll sie sich dem Einfluß der sie umgebenden, desintegrierend wirkenden Gesellschaft durch den Rückzug in ein Ghetto entziehen oder soll sie versuchen, sich trotzdem in diese Gesellschaft hinein zu integrieren? Was ist aber zu tun, wenn das Letztere gewählt wird? Und Th. läßt keinen Zweifel bestehen, daß es für die katholische Familie nur diese Möglichkeit gibt. Die Antworten und Vorschläge, die der Verf. gibt, gehören zu dem Originellsten, was über diese dornige Frage ausgesagt wurde. Es wäre eine gefährliche Selbsttäuschung, wollte man die scharfe Problemstellung dieses Buches als nur für den amerikanischen Bereich geltend ansehen. Sie paßt weithin auch in unsere europäische Situation von heute und vielleicht noch mehr von morgen. Darum wird man gut tun, sich eingehend mit dieser soziologischen Analyse auseinanderzusetzen. *J. Schasching S. J.*

Friedrich Tappe S. J., Soziologie der japanischen Familie (Schriften des Institutes für Christliche Sozialwissenschaften an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Bd. 2). Gr.-8° (154 S.), Münster 1955, Aschendorff. Geb. DM 11.50. — Es ist in der gegenwärtigen Diskussion über die Familie im westlichen Raum sehr aufschlußreich, einmal etwas über die Soziologie dieser ältesten Institution der menschlichen Gesellschaft in der Welt des fernen Ostens zu hören. Handelt es sich doch bei Japan um ein Land, das auf eine lange Geschichte zurückblicken kann, heute aber ebenfalls mitten in den Wandel der industriellen Gesellschaft hineingeworfen ist. Es ist äußerst interessant an Hand der vorliegenden Arbeit zu sehen, welche Bedeutung dem „Haus" in der japanischen Gesellschaft zukam. „Im Mittelpunkt des japanischen Familiensystems und seiner Ethik steht das Haus. Es ist eine Gemeinschaft, die nicht auf die Familie der Gegenwart beschränkt ist, sondern sich von den Vorfahren der Vergangenheit bis auf die Nachkommen der Zukunft erstreckt. An seiner Spitze steht der Hausherr, der als Vertreter der Vorfahren das Haus leitet und für die Hausangehörigen sorgt. Unter seiner Führung müssen sich alle Hausangehörigen um das Blühen und Gedeihen des Hauses bemühen. Die Hauptbeziehung in dieser Gemeinschaft ist nicht die Gattenbeziehung, sondern die vertikale Beziehung von Eltern und Kind, von Vorfahren und Nachkommen." (S. 52.) — Es läßt sich unschwer erkennen, welche Ordnungskraft von dieser auf dem Haus aufgebauten Familie für die gesamte Gesellschaft ausging. In der Neuzeit setzte nun auch in Japan eine Bewegung ein, die zur Auflösung dieser Haus- und Familiengemeinschaft führte. Damit steht auch Japan vor den gleichen Familienrechtsproblemen, um deren Lösung in der übrigen Welt gerungen wird, wie z. B. das Ehescheidungsrecht, die Gleichberechtigung von Mann und Frau, das eheliche Güterrecht, die Ausgestaltung des elterlichen Gewaltverhältnisses usw. Das vorliegende Buch dürfte die erste Arbeit in deutscher Sprache sein, die sich so eingehend mit der Soziologie der japanischen Familie befaßt. *Sch.*

Doris Dammer, Vom heterogenen Familieneinkommen zum Familienlohn. Mit einem Geleitwort von Hans Bayer. Gr.-8° (VIII u. 179 S.). Wien 1955,

Springer. — Die Forderung nach einem Familienlohn wurde auf Grund der mehrfachen Deklassierung der Familie in der modernen Gesellschaft von verschiedenen Seiten erhoben. Oft aber blieb diese Forderung bei soziologischen und ethischen Begründungen stehen, ohne auf die wirtschaftlichen Hintergründe einzugehen, insbesondere auf die Beziehungen, die zwischen der bestehenden Wirtschaftsverfassung und der ihr zugrundeliegenden Wirtschaftstheorie und dem Familienlohn bestehen. Die vorliegende Arbeit ist zweifellos ein wertvoller Beitrag, diese Lücke auszufüllen. Geht es ihr doch darum, aufzuzeigen, daß in einer nach liberalistischen Prinzipien gestalteten Wirtschaft eine familiengerechte Lohnpolitik systemwidrig ist. Diese von der Eigengesetzlichkeit bestimmte Wirtschaft kennt kein originäres Einkommen für den unselbständigen Arbeitnehmer, das dem Familienlohn entspräche. Aber auch der Anspruch auf abgeleitetes Einkommen in der Form einer korrigierenden Einkommensübertragung hat in diesem System an und für sich keinen Platz. Ein systemgerechter Ansatzpunkt für die Verwirklichung des Familienlohnes ergibt sich nach der Verf. nur aus einer dem Sachziel der Wirtschaft entsprechend gestalteten Wirtschaftsordnung des „teleologischen Gleichgewichtes", die sich in der Herstellung des richtigen Gleichgewichtes zwischen den absoluten und den relativen Werten zu betätigen hat. Hier bezieht die Verf. eine sowohl erkenntnistheoretisch als auch wirtschaftsphilosophisch entscheidende Position, von der alle übrigen Folgerungen abhängen. Wenn es auch nicht die Aufgabe dieser Arbeit sein konnte, ein geschlossenes System dieser Fragen zu geben, so wäre es doch für die Unterbauung der weiteren wirtschafts- und sozialpolitischen Forderungen sehr vorteilhaft gewesen, wenigstens die Frage des Wirtschaftszieles etwas ausführlicher zu behandeln. Denn gerade diese zentrale Frage wird nicht nur von der liberalistischen Wirtschaftstheorie, sondern auch von vielen ihrer Gegner entweder direkt verneint oder doch völlig anders interpretiert, als es der von der Verf. vertretene kritische Realismus tut. — Die Verf. gibt sich keiner Täuschung hin, daß eine solche tiefgreifende Änderung der Wirtschaftsordnung nur auf lange Sicht möglich ist und daß deshalb als Überbrückungsmaßnahmen eine Reihe von Schritten zu unternehmen sind, um zu mindest ein heterogenes Familieneinkommen zu gewährleisten, z. B. steuerliche Maßnahmen, Sozialversicherung, Wohnungsvorsorge und vor allem die Familienzulagen. In diesem Abschnitt vermittelt uns D. einen wertvollen Überblick über den Stand dieser Leistungen in den einzelnen Ländern. *Sch.*

BÜCHEREINLAUF

Arnold F. X., Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte. 8° (235 S.). Freiburg 1956, Herder. DM 14.80.

S. Augustinus, The problem of free choice. Translated and annotated by *M. Pontifex* (Ancient Christian Writers 22). 8° (VI u. 291 S.). Westminster (Md.) 1955, Newman Press. Sh 25.—.

Bericht über die 6. Jahresversammlung der Weltvereinigung für Psychische Hygiene. Wien 1953. 8° (IV u. 149 S.). Wien 1956, Maudrich. S 84.—.

Bertsch A., Kurzgefaßte hebräische Sprachlehre. 8° (216 S.). Stuttgart 1956, Kohlhammer. DM 12.60.

Besutti G. M., O. S. M., Panorama bibliografico mariano (Estratto dalla Enciclopedia Mariana „Theotócos"). 8° (S. 801–834). Genova 1956, Bevilacqua.

Beumer J., S. J., Auf dem Wege zum Glauben. Eine katholische Apologetik für Laien. 8° (176 S.). Frankfurt a. M. 1956, Knecht. DM 7.80.

Biot R., Poussière vivante (Je sais — je crois 32). 8° (109 S.). Paris 1956, Fayard. fFr. 300.—.

Brodrick J., S. J., Die ersten Jesuiten. 8° (288 S.). Wien 1956, Herold. S 86.—.

Brunet G., Le Pari de Pascal. Préface de *J. Mesnard*. 8° (140 S.). Brügge 1956, Desclée de Brouwer. bFr. 66.—.

Brunner A., Die Religion. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage. 8° (390 S.). Freiburg 1956, Herder. DM 22.—.

Capmany J., „Miles Christi" en la espiritualidad de s. Cipriano (Colectanea San Paciano 1). 8° (396 S.). Barcelona 1956, Editorial Casulleras. Peseta 100.—.

Casamassa A., Scritti patristici 1. 2. (Lateranum, N. S. 21/1–4; 22/1–4). 8° (XI u. 218 S., 4 Taf.; 365 S.). Rom 1955/56, Athenaeum Lateranense.

Catholica. Jahrbuch für Kontroverstheologie 11/1. 8° (80 S.). Münster 1956, Aschendorff. DM 5.50.

Clark F., S. J., Anglican orders and defect of intention. 8° (XX u. 214 S.). London 1956, Longmans. L 1/5/—.

Colin L., Die Ordensobern. Deutsch v. *S. M. Soreth O. P.* 8° (283 S.). Kevelaer 1956, Butzon u. Bercker. DM 9.80.

Corté N., Satan, l'adversaire (Je sais — je crois 21). 8° (124 S.). Paris 1956, Fayard. fFr. 300.—.

Daniélou J., Vom Geheimnis der Geschichte. 8° (403 S.). Stuttgart 1955, Schwabenverlag. DM 14.50.

Desautels A. R., S. J., Les mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au XVIIIe siècle, 1701–1734. (Bibliotheca Instituti historici S. J., 8). 8° (XXVII u. 256 S.). Rom 1956, Inst. hist. S. J. Lire 2500.—.

Deuerlein E., Das Reichskonkordat. 8° (VIII u. 381 S.). Düsseldorf 1956, Patmos-Verl. DM 32.—.

Dölger Franz Joseph, Leben und Werk. Hrsg. von *Th. Klauser* (Veröff. des Franz-Joseph-Dölger-Instituts, Bonn). 8° (24 S.). Münster 1956, Aschendorff. DM 1.50.

Dufay F., M. E. P., Gesetz und Taktik des kommunistischen Kirchenkampfes. China als Modell. Deutsch von *J. Stierli*. 8° (259 S.). Frankfurt a. M. 1956, Knecht. DM 10.80.

Dyer G. J., The denial of Limbo and Jansenist controversy (Dissertationes ad lauream 24). 8° (199 S.). Mundelein 1955, S. Mary of the Lake Seminary (USA)

Elie le prophète, II: Au Carmel. Dans le Judaïsme et l'Islam. 8° (316 S.). Brügge 1956, Desclée de Brouwer. bFr. 200.—.

Ellard G., S. J., Master Alcuin, liturgist (Jesuit studies). 8° (XIII u. 266 S.). Chicago 1956, Loyola Univ. Press. $ 4.—.

Evolucionismo, El E., en filosofia y en teologia (Congreso de ciencias eclesiasticas, Seccion II). 8° (252 S.). Barcelona 1956, Flors.

Faßbinder N., Methodisches Handbuch zur kleinen katholischen Schulbibel von Ecker, 2. Teil. Neu bearb. von *H. Faßbinder* u. a. 8° (240 S.). Düsseldorf 1956, Patmos-Verl. DM 10.50.

Fehringer A., S. A. C., Klöster in nichteigenen Anstalten. 8° (59 S.). Paderborn 1956, Schöningh. DM 6.—.

Ferihumer H., Oberösterreich (Erläuterungen zum Historischen Atlas der österr. Alpenländer II/7). 8°

(552 S.). Wien 1956, Oberösterr. Landesverl.

Fessard G., La dialectique des Exercices spirituels de s. Ignace de Loyola (Théologie 35). 8° (367 S.). Paris 1956, Aubier, Editions Montaigne. fFr. 1980.—.

Gölz B., OFM, Paedagogiae christianae elementa. 8° (XIV u. 256 S.). Romae 1956, Herder. Lire 1200.—.

Gonsette J., S. J., Pierre Damien et la culture profane (Essais philosophiques 7). 8° (104 S.). Louvain 1956, Nauwelaerts. bFr. 60.—.

Grass N., Das Haller Damenstift und seine Kunstdenkmäler, mit einem Anhang: Namhafte Haller. 8° (X u. S. 338—549). Innsbruck 1955, Wagner.

Grill S., Das Neue Testament nach dem syrischen Text. 8° (120 S.). Klosterneuburg 1955, Volksliturg. Apostolat. S 36.50.

Healy E. F., S. J., Medical ethics. 8° (XXII u. 440 S.). Chicago 1956, Loyola University Press. $ 6.—.

Herder, Der Große. 9: Test — Zz. Lex.-8° (1550 Sp.). Freiburg 1956, Herder. Geb. DM 43.—.

Ignatius de Loyola, Le récit du pèlerin. Autobiographie. 3. éd. entièrement refondue par *A. Thiry, S. J.* (Museum Lessianum 15). 8° (152 S.). Brügge 1956, Desclée de Brouwer. bFr. 63.—.

Ignatius v. Loyola, Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis. 1556—1956. Hrsg. von *F. Wulf* unter Mitarbeit von *H. Rahner, H. Becher* u. a. 8° (405 S.). Würzburg 1956, Echter-Verl. DM 19.80.

Jahrbuch, Hamburger, für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Hrsg. v. *H.-D. Ortlieb.* 1. Jahr. 8° (254 S.). Tübingen 1956, Mohr. DM 18.—.

Jellouschek C. J., Die ältesten Wiener Théologen und das Dogma vom Jahre 1950. Inaugurationsvortrag. 8° (28 S.). Wien 1956, Holzhausen.

Kraus J., Situationsethik als pastoral- und moraltheologisches Problem. 8° (62 S.). Mainz 1956, Bisch. Ordinariat.

Kwiatkowski W., Apologetyka totalna I/1. 2., II/1. 2. 8° (169, 139, 198, 314 S.). Warszawa 1955, Pax.

Lais H., Probleme einer zeitgemäßen Apologetik. 8° (229 S.). Wien 1956, Seelsorger-Verl. S. 54.—.

Lama S. v., M. S. C., Der katholische Gottesdienst. Kurze Einführung für seine andersgläubigen Besucher. 16° (24 S.). Birkeneck b. Freising 1956, Birkenverlag. DM 40.—.

Ledré C., La franc-maçonnerie (Je sais — je crois 148). 8° (124 S.). Paris 1956, Fayard. fFr. 300.—.

Leeming B., S. J., Principles of sacramental theology. 8° (LVIII u. 690 S.). London 1956, Longmans. $—/30/—.

Lefrançois-Pillion L., Abbayes et cathédrales. (Je sais — je crois 123). 8° (128 S.). Paris 1956, Fayard. fFr. 300.—.

Lemoine R., OSB, Le droit des religieux du Concile de Trénte aux Instituts Séculiers (Evolution historique du droit des réligieux). 8° (631 S.). Brügge 1956, Desclée de Brouwer. bFr. 400.—.

Lenz H., Die Kirche und das weltliche Recht. 8° (440 S.). Köln 1956, Bachem. DM 28.—.

Lukasevangelium, Das L. im Urtext für den Schulgebrauch hrsg. und erklärt von *C. Rösch* und *J. Kahle.* 2. Aufl. in Verbindung mit *G. Schleich S. J.* 8° (136 S.). Münster, 1956, Aschendorff. DM 2.50.

Maaß F., S. J., Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich, 1760—1790. III. (Fontes rerum austriacarum II/73). 8° (XI u. 498 S.). Wien 1956, Herold. S 162.—.

Maria — Ecclesia, regina et mirabilis (Scripta et documenta 6). 8° (178 S.). Montserrat 1956, Abadia.

Maturi G., Il problema giuridico della communità internazionale. Dissertatio. 8° (XI u. 210 S.). Mailand 1956, Giuffrè.

Ménard J. E., Les manuscrits de Nag Hammadi (S.-A. aus: Bibliotheca orientalis 13/1956). 4° (6 S.). Leiden, Bibliotheca Orientalis.

Monin A., Die Königin mit dem goldenen Herzen. Die Erscheinungen U. L. F. von Beauraing. Deutsch von *Th. Soiron OFM* 8° (198 S.). Kevelaer 1956, Butzon u. Bercker DM 6.80.

Müller G., Zum Recht des Ordensvertrages (Veröffentlichung der Arbeitsgemeinschaft Westfälischer Or-

densgenossenschaften). 8° (64 S.). Paderborn 1956, Schöningh. DM 6.50.

Mulert-Schott, Konfessionskunde. Die christlichen Kirchen und Sekten heute. 3., neubearb. Aufl. (Sammlung Töpelmann 1/5). 8° (XXI u. 557 S.). Berlin 1956, Töpelmann. DM 28.50.

New Testament Abstracts. May 1956. 8° (70 S.). Weston (USA) 1956, Weston College of the Holy Spirit.

Newman J. H., Predigten. Gesamtausgabe. I. Pfarr- und Volkspredigten. 7. 8° (254 S.). Stuttgart 1955, Schwabenverlag. DM 20.—.

Noguères L., La dernière étappe Sigmaringen. 8° (251 S.). Paris 1956, Fayard. fFr. 650.—.

Ostlender H., Albertus Magnus (Religiöse Quellenschriften 7). 8° (60 S.). Düsseldorf 1956, Patmos-Verl. DM 1.60.

Padberg R., Erasmus als Katechet. (Untersuchungen zur Theol. der Seelsorge 9). 8° (XI u. 167 S.). Freiburg 1956, Herder. DM 10.—.

Peil R., Handreichung zur Katechese mit dem neuen Katechismus (Schriften zur katechet. Unterweisung 1). 8° (154 S.). Düsseldorf 1956, Patmos-Verl. DM 6.80.

s. Petrus Canisius, Meditationes seu notae in evangelicas lectiones. Editionem criticam curavit *F. Streicher S. J.* II.: Meditationes de Dominicis (Societatis Jesu selecti scriptores III). 4° (427 S.). München 1955, Officina Salesiana. DM 32.—.

Pies O., Das große Gespräch. Winke für das innerliche Beten. 8° (150 S.). Kevelaer 1955, Butzon u. Bercker. DM 5.80.

Pohle, Lehrbuch der Dogmatik. 10. Aufl. Neubearbeitung von *J. Gummersbach S. J.* 2. (Wissensch. Handbibliothek). 8° (VIII u. 853 S.). Paderborn 1956, Schöningh. DM 48.—.

Rahner K., Schriften zur Theologie 3. 8° (472 S.). Einsiedeln 1956, Benziger. sFr. 19.80.

Reginald-Omez, O. P., Supranormal ou surnaturel? Les sciences métapsychiques (Je sais — je crois 36). 8° (126 S.). Paris 1956, Fayard. fFr. 300.—.

Rennhofer F., Die Augustiner-Eremiten in Wien (Cassiciacum 13). 8° (287 S.). Würzburg 1956, Augustinus-Verl. DM 23.—.

Ricciotti G., Geschichte Israels 1. 8° (571 S.). Wien 1952, Dom-Verl.

Ricciotti G., Geschichte Israels, 2. 8° (627 S., 3 Taf.). Wien 1955, Dom-Verl. S 130.—.

Siewerth G., Die Sinne und das Wort. 8° (52 S.). Düsseldorf 1956, Schwann. DM 3.50.

Smith G., The truth that frees (The Aquinas lecture). 8° (79 S.). Milwaukee 1956, Marquette Univ. Press. $ 2.—.

Solzbacher J., Das Lied in der katechetischen Unterweisung (Schriften zur katechet. Unterweisung 2). 8° (180 S.). Düsseldorf 1956, Patmos-Verl. DM 7.80.

Stöger A., Dienst am Glauben. Die Gemeinde und ihr Seelsorger nach dem Philipperbrief (Lebendiges Wort 6). 8° (143 S.). München 1956, Pfeiffer. DM 3.30.

Schelkle K. H., Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1—11. 8° (458 S.). Düsseldorf 1956, Patmos-Verl. DM 28.50.

Schiffers N., Die Einheit der Kirche nach John Henry Newman. 8° (329 S.). Düsseldorf 1956, Patmos-Verl. DM 22.50.

Schmidt-Pauli, E. v., Pius XII. Die Hoffnung der Welt. 2. Aufl. 8° (221 S.). Kevelaer 1956, Butzon u. Bercker. DM 5.80.

Schmidt Ph., S. J., Dunkle Mächte. Ein Buch vom Aberglauben einst und heute. 8° (274 S.). Frankfurt a. M. 1956, Knecht. DM 10.80.

Schreiber G., Alpine Bergwerkskultur. 8° (89 S.). Innsbruck 1956, Wagner. S 55.—.

Schreiber G., Irland im deutschen und abendländischen Sakralraum (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 9). 8° (120 S.). Köln 1956, Westdeutscher Verl.

Ter Reegen O. F., S. S. S., De sacramentsprocessie (Ssma. Eucharistia 1956, 47/7. 8. 9.). 8° (VI u. 66 S.). Brüssel 1956, Ssma. Eucharistia.

Torrance T. F., Kingdom and Church. A study in the theology of the reformation. 8° (VIII u. 168 S.). Edinburgh 1956, Oliver and Boyd. $ —/16/—.

Tresmontant C., Biblisches Denken und hellenische Überlieferung. 8° (190 S.). Düsseldorf 1956, Patmos-Verl. DM 10.50.

Vermeulen A. J., The semantic development of gloria in early-Christian Latin (Latinitas Christianorum Primaeva 12). 8° (XXII u. 236 S.). Nijmegen 1956, Dekker. Fl. 12.50.

Walkenbach A., Der Glaube bei Karl Barth. 8° (96 S.). Limburg 1955, Lahn-Verl. DM 12.—.

Weber A., Die wahrhaft Großen unserer Zeit. Die ersten Heiligen und Seligen unseres 20. Jahrhunderts. 8° (504 S.). Mödling 1955, St. Gabriel.

Weijenborg R., O F M, Miraculum a Martino Luthero confictum explicatne eius reformationem? (S.-A. aus: Antonianum 31/1956). 8° (S. 247—300). Rom 1956, Via Merulana 124.

Yogin du Christ, La voie du silence. L'expérience d'un moine. 8° (140 S.). Brügge 1956, Desclée de Brouwer. bFr. 48.—.

REGISTER ZUM JAHRGANG 78 (1956)

Autorennamen sind *kursiv* gedruckt. — r (nach Autorennamen oder Buchtiteln) = rezensiert oder angezeigt

Abtei Maria Laach r 133
Acken B. van r 500f
Adam v. Sankt Viktor r 367
Albertus Magnus r 120
Altes Testament, Neuersch. 354ff
Ambrosius r 365
Antweiler r 474
Apostelbegriff, Der A. in der neueren Exegese, Abh. *Kredel* 169. 257
Archiv f. Liturgiewissenschaft r 364
Archiv f. mittelrheinische Kirchengeschichte r 244
Arnold F. X. r 248
Aszetik und Mystik, Neuersch. 371ff

Bardy G. r 241
Baumeister W. r 498
Baur Chr. r 241
Bavel T. J. van r 129
Bekenntnis zur katholischen Kirche r 489
Benedictus r 367
Benzing B. r 251
Bernard Théologien r 127
Bernhart J. r 497
Bettray J. 245
Betz J. r 108
Bibellexikon r 354
Bible, La Saint B. r 354
Bible, The Holy B. r 354
Billicsich Fr. r 475
Biot R. r 479
Bischof und Regularoberer bei exemten Nonnen, Abh. *Hofmeister* 421
Blaha O. r 116
Blessing E. r 475
Blinzler J. r 227
Bongaerts L. r 363
Brinktrine J. r 128
Brown R. E. r 356
Burgardsmeier A. r 247

Calvetti C. r 483
Catholica r 488
Cazelles H. r 358
Chinigo M. r 497
Closen G. E. r 359
Combes A. r 374
Coreth E., Kl.B.: Die Ernte des Schellingjahres 334; Neuersch. 116ff. 470ff. r 474
Criado R. r 357
Croce W., Neuersch. 248ff., 370

Daim W. r 124
Dammer D. r 503
Daumoser J. r 240
David J. r 499
Decker Ae. r 243
Decking J. r 250
Dengel J. Ph. r 244
Dettloff W. r 130
Diadoque de Photice r 241
Dillenschneider Cl. r 226
Dörrer F. r 364
Dogmatik und Dogmengeschichte, Neuersch. 126ff.
Dolch H. r 123
Dorenkemper M. r 128
Dreher Br. r 250
Ducrocq A. r 480
Durrwell F. X. r 233

Echi e Commenti della Proclamazione del Domma dell'Assunzione r 132
Einführung in den neuen Katechismus r 249
Élie le prophète r 359
Elisabeth von der Dreifaltigkeit r 374
Emonds H. r 364
Eusèbe de Césarée r 241

Falkenstein L., Rez. Kempf 455
Faller O. r 365
Fargues M. r 249
Felderer J., Rez. *Dillenschneider* 226; Neuersch. 482ff. 486. 491
Féret H.-M. r 238
Festschrift Bernhard v. Clairvaux r 243
Filthaut E. r 120
Finkelnburg W. r 122
Fischer G. r 248
Fischer H. r 249
Fecher V. J. r 246
Focke A. r 377
Frank G. K. r 484
Freytag-Löringhoff, B. von r 480
Fries H. r 485, 490
Frühscholastik, Die Lehre vom Entzug der Gnade in der F., Kl.B. *Landgraf* 439
Für eine bessere Welt r 498
Fundamentaltheologie, Neuersch. 481ff.
Funk J. r 125

Gaechter P., Rez. *Blinzler* 227, *Durrwell* 233, *Michaelis* 352; Neuersch. 236ff.
Gamber Kl. r 367
Garcia ab Orbiso Th. r 239
Gelin A. r 358
Geyer B. r 120
Ghetto, Der Weg aus dem G. r 502
Giertz Bo r 491
Gilen L. r 496
Ginot J. r 485
Görres I. Fr. r 376
Grimeisen F., Neuersch. 253
Gutwenger E., Rez. *Betz* 108; Neuersch. 120. 127ff. 246

Haag H. r 354
Haidacher A. r 246
Hammerschmidt E. r 488
Hardt K. r 489
Hayen A. r 112
Heiliger Stuhl, Die diplomatischen Beziehungen zwischen England und dem Hl. St. im 19. Jahrhundert, Kl.B.: *Miko* 206
Heinzel G., Neuersch. 361ff
Henninger J. r 486
Herder, Der Große H. r 378

Hersch J. r 473
Hochbichler W. r 252
Hofbauer J., Neuersch. 354ff., 379
Hoffmeister J. r 470
Hofmeister Ph., Abh.: Bischof und Regularoberer bei exemten Nonnen 421; r 362
Huby J. r 237
Hünermann W. r 252
Hüßler J. r 249
Huonder Q. r 119
Huter F. r 246

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft u. Grenzgebiete r 240

Jaspers K. r 473
Johann R. O. r 119
Johner-Pfaff r 370
Joly E. r 483
Jorissen H., Abh.: Meßerklärung und Kommuniontraktat — Werke Alberts des Großen 41
Journet Ch. r 491
Jungmann J. A., Abh.: Die vormonastische Morgenhore im gallisch-spanischen Raum des 6. Jahrhunderts 306; Kl.B.: Warum ist das Reformbrevier des Kardinals Quiñonez gescheitert? 98; Neuersch. 247. 364ff. 377f. 501f

Katechetik, Neuersch. 247ff
Kempf Fr. r 455
Kern W., Kl.B.: Der symmetrische Gesamtaufbau von Jo 8, 12—58, 451; Neuersch. 470
Kirche, Die K. in der Welt r 498
Kirchengeschichte, Neuersch. 241ff.
Kirchenrecht, Neuersch. 361ff.
Kleincidam E. r 484
Klement J. r 251
Knauer G. N. r 242
Köster H. r 481
Korosak B. r 131
Krämer K. Fr. r 355
Kramer H. r 244
Kraus J. r 495
Krauß A. r 368
Kredel E., Abh.: Der Apostelbegriff in der neueren Exegese 169, 257
Kreutzberg H. r 500
Künzle P. r 480
Kurz P., Neuersch. 376f.

Lakebrink B. r 118
Lakner Fr., Rez.: Problemi scelti di Teologia contemporanea 109; Neuersch. 126f. 129ff
Lanza A. r 492
Lasić D. r 483
Laurin J.-R. r 487
Leclercq J. r 499f.
Ledit J. r 502
Léon-Dufour X. r 237
Liturgik, Neuersch. 364ff
Llorca B. r 247
Lochner H. M. r 498
Löhrer M. r 128
Lombardi R. r 497
Lorié L. Th. A. r 243
Lotz J. B. (u. a.) r 116, 375
Lubac H. de r 486
Lutz B. r 133
Lyttkens H. r 119

Maaß F., Neuersch. 243ff.
Marcel G. r 474
Marcellinus — Marcellus, Abh.: *Röttges* 385
March A. r 478
Martinez F. G. r 116
Matrikel der Universität Innsbruck r 246
Maximus Confessor r 242
Mayer S. r 362
Melsen, A. G. M. van r 477
Meßerklärung und Kommuniontraktat — Werke Alberts des Großen, Abh. *Jorissen* 41
Meyer H. r 471
Meyer H. B., Neuersch. 376
Michaelis W. r 352
Michiels G. r 361
Miko N., Kl.B.: Die diplomatischen Beziehungen zwischen England und dem Heiligen Stuhl im 19. Jahrhundert 206
Miller J., Neuersch. 494f. 497ff
Mitterer A., Neuersch. 475
Mohlberg L. C. r 366
Mohrmann Chr. r 367
Monumentum Bambergense r 378
Moral- und Pastoraltheologie, Neuersch. 492ff
Morgenhore, Die M. im gallisch-spanischen Raum des 6. Jahrhunderts, Abh. *Jungmann* 306
Müller A. r 131
Müller M. r 129
Mussner Fr. r 239
Mysterium des Todes r 368
Mystische Theologie r 371

Naef H. r 473
Naumann V., Neuersch. 125f. 371ff. 475f
Német A., Neuersch. 494
Neues Testament, Neuersch. 236ff.
Niedermeyer A. r 122, 498
Nine mediaeval Thinkers r 472
Nink C. r 476
Nottarp H. r 378
Nuntiaturberichte aus Deutschland r 244

Olaechea R., Neuersch. 247
Opfer der Kirche r 370
Orphik, Die O. im Spiegel der neueren Forschung, Abh. *Prümm* 1
Ortmayr P. r 243
Oudenrijn M. A. 379
Ouverkerk C.A.J. r 494
Overhof O. r 238

Palazzini P. r 492
Papst, Der P. sagt r 497
Pechhacker A., Rez. *Hayen* 112; Neuersch. 116. 243. 471
Peil R. r 368
Pelster F. r 472
Pereira Cl. r 251
Pfliegler M. 501
Philosophie, Neuersch. 116ff. 470ff
Piatti T. r 356
Pichler Th. r 242
Pieper J. r 377
Pilz J., Rez. Problemi scelti di Teologia contemporanea 111; Neuersch. 492f. 496f
Places E. des r 241
Pohl H., Neuersch. 120ff. 370f. 379. 477f
Pol. W. H. van de r 488
Premm M. r 127
Problemi scelti di Teologia contemporanea r 109
Prümm K., Abh.: Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung 1
Pujol D. r 371
Pustet Fr. r 496

Quiñonez. Warum ist das Reformbrevier des Kardinals Q. gescheitert?, Kl.B. *Jungmann* 98

Rahner H., Neuersch. 241ff. 365
Rahner K., Abh.: Über die Schriftinspiration 137
Rauch W. r 494
Regards sur l'Orthodoxie r 490
Regularoberer, Bischof und R. bei exemten Nonnen, Abh. *Hofmeister* 421
Riedmann A. r 487
Rintelen Fr. J. von r 376
Robert A. r 236
Rodrigo L. r 492
Röttges E. H., Abh.: Marcellinus — Marcellus 385
Rondet H. r 369
Rost H. 491
Rudolph W. r 355

Sacramentarium Veronense r 366
Saint-Maurice B. de r 473
Schasching J., Neuersch. 502f.
Scheeben H. C. r 244
Schellingjahr, Die Ernte des S. Ein Literaturbericht, Kl. B. *Coreth* 334
Schlagenhaufen Fl., Neuersch. 484ff. 491
Schlüter-Hermkes M. r 484
Schmitz Ph. r 367
Schnell W. r 478
Schnitzler Th. 253
Schöllgen W. r 495
Schöndorfer U. r 120
Schriftinspiration, Über die S., Abh. *K. Rahner* 137
Schubert K. r 361
Schuster J. B. r 125
Scienza, Il problema della s. r 121
Sherwood P. r 242
Sieverth G. r 481
Sint J., Kl. B.: Schlachten und Opfern. Zu Apg 10, 13; 11, 7, 194
Söhngen G. r 482
Stern K. r 484
Storck J. r 369
Strittmatter H. D. r 250
Suttcliffe E. F. r 360

Tappe Fr. r 503
Textes Newmaniens r 485
Thomas v. Aquin r 379
Thomas J. L. r 502
Thomasforschung und Elektronentechnik 379
Tilmann K. r 251. 501
Torcoletti L. M. r 479
Trapp G., Neuersch. 124
Tricot A. r 236
Tristram H. r 485

Varia, Neuersch. 376ff
Vischer A. L. 481
Vischer L. r 238
Vogels H. r 236
Vromant G. r 363

Walter E. r 375
Walterscheid J. r 486
Wandruszka A. r 244f
Wein H. r 121
Wellner F. r 367
Whittaker E. r 479
Widmer B. r 373
Wiesieu J. r 359
Winter, H. von r 474

Zak Fr. r 363
Zeller H., Neuersch. 481. 487ff

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

78. BAND 1956 1. HEFT

VERLAG HERDER, WIEN

INHALT DES 1. HEFTES 1956 (78. JAHRGANG)

K. Prümm, Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung . . . . . 1—40

H. Jorissen, Meßerklärung und Kommuniontraktat — Werke Alberts des Großen . . . . . 41—97

J. A. Jungmann, Warum ist das Reformbrevier des Kardinals Quiñones gescheitert? . . . . . 98—107

REZENSIONEN

J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I/1 (E. Gutwenger) . . . . . 108—109

Problemi scelti di teologia contemporanea (F. Lakner - J. Pilz) . . . . . 109—112

A. Hayen, L'Intentionnel selon Saint Thomas (A. Pechhacker) . . . . . 112—115

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie: *Blaha, Martinez, Lotz* u. a., *Lakebrink, Huonder, Johann, Lyttkens, Schöndorfer*, Albertus Magnus, Il Problema della scienza, *Wein, Finkelnburg, Niedermeyer, Dolch, Daim, Schuster, Funk* 116—126

Dogmatik und Dogmengeschichte: *Landgraf*, S. Bernard théologien, *Premm, Löhrer, Brinktrine, Dorenkemper, van Babel, M. Müller, Dettloff, Korošak, A. Müller*, Echi e Commenti, Maria in der Kirche, *Lutz* . . . . . 126—133

Büchereinlauf . . . . . 134—136

Die Zeitschrift für katholische Theologie (ZkTh) erscheint viermal im Jahre. Die vier Hefte bilden einen Band. Eine Zusammenlegung von Heften bleibt aus zeitbedingten Gründen vorbehalten. — Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Innsbruck. Hauptschriftleiter (verantwortlich): Josef A. Jungmann, Innsbruck, Sillgasse 8. — Eigentümer und Verlag: Verlag Herder, Wien, I., Wollzeile 33, Telefon R 26008. — Alle Rechte vorbehalten. — Printed in Austria. Druck: Tiroler Graphik, Innsbruck, Innrain 27. — Bezugspreise: Einzelheft S 32.—, DM 6.60; Jahresabonnement S 120.—, DM 24.—, alles zuzüglich Versandgebühr. — Anzeigenannahme durch den Verlag Herder, Wien, I., Wollzeile 33, Telefon R 26008. — Lieferung durch den Buchhandel.

Zahlungen erbeten:

a) *im Inland:* Herder & Co., Wien, Postsparkassenkonto Wien 192455 (Verlagskonto)
b) *Schweiz:* Postscheckkonto Zürich VIII/23705
c) *übriges Ausland:* durch Banküberweisung auf Girokonto 777 bei der österr. Nationalbank, Wien oder mittels internationaler Postanweisung auf Postsparkassenkonto Wien Nr. 192455 (Verlagskonto)

Manuskripte und Zuschriften bezüglich des Inhaltes der Zeitschrift und Besprechungsexemplare sind an die Schriftleitung, J. A. Jungmann, Innsbruck, Sillgasse 8, zu richten.